



TITLE:

P.ティリッヒの宗教思想研究(Dissertation_全文)

AUTHOR(S):

芦名, 定道

CITATION:

芦名, 定道. P.ティリッヒの宗教思想研究. 京都大学, 1994, 博士(文学)

ISSUE DATE:

1994-01-24

URL:

<https://doi.org/10.11501/3074806>

RIGHT:

P. ティリッヒの宗教思想研究

目次

序論：ティリッヒ研究の現状と方法

第1節 ティリッヒ研究の動向

第2節 ティリッヒの自己理解と研究の視点

第3節 本研究の視点・方法・構成

注

第一部：弁証神学・体系構想

第1章：ティリッヒの思想の展開と弁証神学

第1節 弁証神学としてのキリスト教神学

第2節 ティリッヒ神学の宗教社会学的コンテクスト

第3節 弁証神学プログラム

注

第2章：体系構想とその根拠

第1節 体系構想の背景と問題点

第2節 体系論の目的と哲学的根拠

第3節 体系批判と体系の擁護

第4節 神学と体系

第5節 弁証神学における体系構想の問題

第6節 体系構想 — まとめ —

第7節 ティリッヒの体系論の独自性と意義

注

第3章：二つの相関モデルとその一般化

第1節 ティリッヒ諸体系の研究の視点

- 第2節 モデルⅠ（形式・内実モデル）と意味の形而上学
- 第3節 モデルⅡ（問い・答えモデル）と存在論的人間学
- 第4節 二つのモデルの比較
- 第5節 一般化された相関モデル

注

第二部：キリスト・象徴・歴史

はじめに：媒介・相関の原理としてのキリスト論

第4章：象徴と宗教言語

- 第1節 現代思想における象徴論の現状
- 第2節 ティリッヒの象徴論・宗教言語論の成立と発展
- 第3節 象徴概念の諸規定と神学体系
- 第4節 キリストの形姿とアナログア・イマギニス
- 第5節 宗教的テキストと解釈学的プロセス
- 第6節 宗教言語と隠喩
- 第7節 キリスト・パラドックス・譬
- 第8節 イエスの譬 — まとめとして —

注

第5章：カイロス論と歴史解釈

- 第1節 バルト・ティリッヒ・ヒルシュ
- 第2節 宗教社会主義論
- 第3節 カイロス論の形成と展開
- 第4節 キリスト論と歴史解釈
- 第5節 動的真理論と歴史相対主義
- 第6節 希望とユートピア

注

第6章：相関の方法と神の問題

- 第1節 問題
- 第2節 現代の宗教的状況

- 第3節 人間存在と神の問い
 - 第4節 存在自体としての神と人格神
 - 第5節 「神」象徴の解釈と三一神論
 - 第6節 「相関の方法」と宗教研究の可能性
- 注

第三部：宗教と文化

第7章：宗教とは何か

- 第1節 問題状況
 - 第2節 宗教の概念規定の問題
 - 第3節 意味の問いとしての宗教
 - 第4節 宗教論と神学
- 注

第8章：キリスト教神学と宗教批判

- 第1節 フォイエルバッハ宗教批判の意義
 - 第2節 現代神学と宗教批判
 - 第3節 ティリッヒと宗教批判
- 注

第9章：宗教の神学とキリスト教の未来

- 第1節 「宗教の神学」の背景
 - 第2節 ティリッヒと宗教の神学
 - 第3節 キリスト教と宗教の未来
- 注

文献表

序論：ティリッヒ研究の現状と方法

本研究の目的は、P.ティリッヒの思想、とりわけその宗教思想を解明することである。しかしティリッヒのように、思想の形成と発展の期間が半世紀以上にもおよび、論じられるテーマがきわめて多岐にわたる思想家を理解することは決して容易なことではない。それゆえ、ティリッヒ研究はその研究の視点あるいは立場、目的、方法、手順などについて十分な反省なしには行い得ない。この序論の課題は、以下の三部にわたる本論に先立って、これらの点を明確にすることである。

ティリッヒの思想を理解するとは、あるいはそもそもある一人の思想家の思想を理解するとはいかなることであろうか。詳しい説明は後に行うが、端的に言って、本研究は、ティリッヒの思想理解はその「トータルな理解」であるときにのみ十分な意味で可能になる、という立場を取る。有賀は『オリゲネス研究』において次のように述べている。「おもうに人間の人格は文化および歴史と関わりを有つことはもちろんであるが、それはまた測り知れぬ深淵の上に立ち、また無限に高い天を仰ぐ存在である。エペソ書の表現を用いるならば<広さ・長さ・深さ・高さ>の四つの次元を持つ存在である」（有賀[1943(1981):17]）。この表現を借りるならば、本研究の目指すティリッヒのトータルな理解とはその思想と行為の根底にある人格の理解であり、それはティリッヒの思想と行為の研究を通してティリッヒの人格の「広さ・長さ・深さ・高さ」を解明することと言えるであろう。ではそれは具体的にどのような仕方でも可能になるのであろうか。本研究はおおよそ次のような視点と順序にしたがって分析が進められる。まずティリッヒの思想的課題が何であったかを、ティリッヒの思想史的背景、思想形成史から、そしてその課題の遂行を動機づけている根本経験に遡って解明する。このためにはティリッヒ自身の自己理解（思想家としての自分をいかに理解しているか）が手掛かりになる。次にその思想的課題を遂行する思索がどのような形式、構造を取っているかを、つまりティリッヒの思想の形式的特徴を分析する。その際に思想構造の一貫性と発展の両面が問題になる。そして続いてティリッヒの思想の内容の分析が行われる、ここでも発展のプロセスが問題になる。最後にティリッヒの思想の意義について、将来の宗教思想に形成にとって継承すべき点を論じる。ティリッヒの思想・行為・人格の四つの次元を含むトータ

ルな理解とはおおよそこのような仕方で行われることになるであろう。

しかしこれを実際に研究として具体的に遂行するためにはさらに詳しい議論が必要である。そこで、この序論においては、まず現在のティリッヒ研究の研究状況を分析し、これまでのティリッヒ研究において何がどの程度解明されてきたのか、つまり我々の研究の出発点がこれまでの研究の蓄積との関係でどのように設定できるのかを検討しなければならない。これはティリッヒの思想研究の前提となる研究史の整理の問題である。次にティリッヒの研究の視点を明確にするための手掛かりとして、ティリッヒ自身の自己理解を検討する。つまりティリッヒ自身にとって思想家ティリッヒとは基本的にどんな思想家であったのかという問題である。もちろんティリッヒ研究は必ずしもティリッヒの自己理解にあわせて研究の視点を設定する必要はない、しかしそれをまったく無視するとき、はたしてそれはティリッヒを十分な意味で理解したことになるかは疑問である。少なくともティリッヒのトータルな理解はティリッヒの自己理解をも説得的に説明するものでなければならない。またティリッヒ研究の視点を明確するもう一つの手掛かりとして、ティリッヒがある一定の時代の思想的状況を理解しようとするときに取る視点を検討することも重要である。これらの予備的な考察を踏まえることによって、本研究自身の視点、方法、構成を明確に設定することが可能になるのであり、先におおよそその仕方で行った本研究の立場や方法も明確なものとなるであろう。またこの序論の最後において、ティリッヒ研究の資料となる文献の扱い方など技術的な諸問題についても必要な範囲で言及したい。

第1節：ティリッヒの研究の動向

ティリッヒ研究の現状を完全な形で総括し評価を下すことはきわめて困難な作業である。ティリッヒ研究の歴史はティリッヒの生前に遡るとしてもせいぜい半世紀程度のものであり、本格的なティリッヒ研究の出現に限って言えばせいぜい30年程度の歴史を持つにすぎない。しかしティリッヒ研究はこの数十年間の内に膨大な数にのぼり、すでに一人の研究者がその全体を完全に把握することはほとんど不可能な状況にある。⁽¹⁾ さらにティリッヒの思想自体がカバーするテーマや領域の広範な広がりに対応して、ティリッヒ研究で扱われるべきテーマもきわめて多岐にわたっており、主要な研究テーマに限っても、その全貌をつかむだけで関連する広い思想領域についての深い

理解が必要になる。またティリッヒ研究の現状の理解を困難にしているもう一つの理由として国際的な研究者の広がりにもかかわらず、研究者相互の交流が十分に成立していないことが挙げられるかもしれない。つまり、世界的レベルで見たとき、研究者間に様々な問題において共通のコンセンサスが形成されておらず（何がティリッヒ研究として重要なテーマであり、その争点がどこにあり、それをめぐる研究において何が共通に受け入れられるべき研究者間の前提事項であるのか、という点に関して）、ティリッヒ研究は一つの確立した研究分野としては成熟の途上にあると言わざるを得ない。この点について近年状況は急速に好転してきているのは確かであるが、全般的に見ていくつかの有力な研究グループが相互に相手の研究成果への批判的な言及や検討なしに研究を行っているというのが実情であろう。⁽²⁾ 以上のような理由からティリッヒ研究の現状把握は必ずしも容易な作業ではない。そこで本研究では以下の方針でティリッヒ研究の動向をまとめることにする。

1. まずティリッヒ研究をまとめるにあたって、著作、論文集、雑誌論文、学位論文など可能な限りの文献を原文において検討するということを基本にする。しかし、上記のように、ティリッヒ研究の完全な研究文献表を作成すること自体がほとんど不可能な状況であるので、具体的にこの序論で検討する文献としては本研究の立場から見てティリッヒ研究として重要と思われる主要な研究に限定せざるを得ない。主要著作の選択については、当然主観的判断あるいは偶然的な要素が入ることが予想されるが、選択された諸著作に含まれている研究史に関わる叙述を相互に比較検討することによって、十分に公正な判断を行うことが可能になるであろう。以上の限定を加えても、本研究で参照したティリッヒ研究の文献（公刊された著作以外のものも含めて）は少なからぬ数にのぼる。詳しくは文献表および注を参照していただかねばならない。

2. ティリッヒ研究としては、ティリッヒ研究の基礎文献である、『組織神学』が完結し、パウクのティリッヒ伝記が刊行され（[1976]）、そしてドイツ語版全集によって主要な著書が利用可能になった1970年代後半から現在までの諸研究を中心に検討する。もちろん必要に応じてそれ以前の研究にも言及されねばならないが、これはティリッヒのトータルな理解という本研究の主要目的にとって許容可能な範囲の限定であると思われる。なぜなら、ティリッヒのトータルな理解には、ティリッヒ自身の主要な文献が利用できること

が重要な前提条件の一つになるからである。

3. ティリッヒ研究の研究史については、これまで研究史自体の総括を行った論文(シュヴァンツ[1979]、シュヴェーベル[1986])、あるいは必要範囲に限定したものであるが、研究史の分析を含んだいくつかの研究書を積極的に利用し、⁽³⁾ ティリッヒ研究の動向について広く偏らない評価が行なわれねばならない。

4. この序論の目的は個別的なテーマに限定されたティリッヒ研究の動向ではなく、ティリッヒをトータルに把握するという視点から見たティリッヒ研究の現状分析であるのだから、扱う文献もこの観点から選択される。個別テーマに関わるティリッヒ研究の研究史や最近の動向に関しては、本研究の議論の展開に応じて、主に注において随時言及することにしたい。

以上が、ティリッヒ研究史を分析する際の、文献選択の方針である。次にこうして選択された文献を整理するための具体的な視点について考えてみよう。ティリッヒの研究史を整理する場合にはいくつかの視点が考えられる。第一の視点はテーマに即した分類と整理である。おそらくこれはティリッヒ研究の整理方法としては最もスタンダードなものと言えるであろう。シュヴァンツ、シュヴェーベルの整理の仕方はこのタイプの典型であり、それぞれ次のような研究史のテーマ別の整理が行われている。

シュヴァンツは、彼自身独自の視点からティリッヒ研究を行っていることで良く知られたティリッヒ研究者であるが(シュヴァンツ[1980])、まず彼はティリッヒ研究の諸文献をティリッヒ研究の専門研究書、他の思想家との比較研究、ティリッヒに限定されない一般的テーマとの連関でティリッヒを扱っているもの、という三つのグループに整理し、続いて次のようなテーマごとに代表的なティリッヒ研究の論評を行っている。1. 伝記的研究・政治神学(1)、2. 政治神学(2)・宗教社会主義(1)、3. 調停神学的諸問題(1)・政治神学(3)・宗教社会主義(2)、4. 「恩恵の形態」、5. 「新しい存在」・調停神学的諸問題(2)、6. 「相関の方法」・調停神学的諸問題(3)、7. ティリッヒ解釈の学問論的諸傾向、8. 哲学的神学、9. 「境界に立つ」思想家、a) 無・神論に対して、b) 宗教哲学に対して、c) 精神分析と深層心理学に対して、10. 「創造と墮落」、11. 「歴史と神の国」、a) 成人性としての疎外?、b) ヒューマニズムの両義性、c) 世俗化の諸問題、d) 神の国におけるユートピア精神。そして最後に各テーマごとの分析の結論とティリッヒ研究の展望を、

それぞれ10点にわたってまとめている。またシュヴェーベルは1986年のティリッヒ生誕100周年という時点におけるティリッヒ研究の動向をティリッヒ研究の基本的テキストの整備（全集と選集の編集の進展）という点から論じはじめ、続いて次のようなテーマ別に主要な研究書を論評している。1. 伝記的研究、2. ティリッヒ著作全体の全体的叙述、3. 哲学的神学、4. 宗教と世俗化、5. 終末論、6. 文化の神学、7. サクラメントと時間概念、8. ティリッヒ神学に対する方法論的研究についての論評、9. ティリッヒの受容史。

これら二つのティリッヒの研究史の現状分析はそれぞれ本研究にとっても重要な示唆を与えてくれるが、我々の研究史の分析にとってとくに留意すべき点は以下のことである。まずシュヴァンツの整理の仕方からティリッヒ研究の動向を理解する上で三つの種類の文献群を考慮する必要があることが明らかになる。つまり主にティリッヒを主題的に扱っているいわゆるティリッヒの専門研究、ティリッヒと複数の思想家との比較を行う比較研究、そして一定のテーマに関して神学的あるいは哲学的研究を行う際にその代表的人物の一人としてティリッヒを扱う研究の三つであり、⁽⁴⁾ ティリッヒ研究の動向を知るには第一の専門研究だけでは十分でないことがわかる。またこれらの他に辞書におけるティリッヒの項目、神学や哲学関係の思想史においてティリッヒを扱っているもの、通俗的なティリッヒについての紹介文献なども、ティリッヒの受容史を考えるうえでは無視できない。⁽⁵⁾ ティリッヒの研究史をまとめるにはこれらの様々なタイプの文献をできるだけ広く検討することが要求される。

第2にシュヴァンツとシュヴェーベルの個別的テーマの選択の仕方から次の諸点が明らかになる。①まずティリッヒ研究としてこれまでどのようなテーマが主に論じられてきたかが分かる。両者があげる、伝記的事項、政治神学、宗教社会主義、歴史、象徴、終末論、宗教哲学、教義的諸問題——それぞれさらに細かな問題に区分可能であるが——は、ティリッヒの思想研究においてどんな問題がこれまで争点となってきたかを知るに十分である。②第二に、シュヴァンツの分類の仕方からわかるように、ティリッヒ研究の個々のテーマはばらばらな形で存在するのではなく、それらは相互に複雑に絡み合っている。もちろん実際の具体的なティリッヒ研究では一定のテーマを中心に限定された範囲の分析を行わざるをえないわけであるが、個別的問題がある程度掘り下げて追及するためには、他の関連テーマの検討が不可避免的に

なり、結局はティリッヒの思想全体に対する一定の見通し無しには個別的テーマの分析も十分な形で行うことは不可能であることが判明する。したがって思想の全体的あるいは体系的な見通し（概観）は、ティリッヒ研究において不可欠なものであると言わざるを得ない。問題はこれを具体的にどのように行うかである。この点については後に詳しく検討しよう。

さらにこの二つの研究史の総括が、伝記的研究、思想の全体的叙述とそのための方法論、個々のテーマという三つの要素を含んでいることにも注意する必要がある。ティリッヒ研究においてはこれら三つの要素が何らか仕方で結び付いており、ティリッヒ研究の整理を行うにはこの点に留意しなければならない。つまり伝記的事柄、思想の全体的な有り方（ティリッヒが何を思想的な中心課題とし、それが諸問題のなかでどのように展開されているか）、個別的なテーマの具体的な議論、という三つの位相の連関を明確にすることがティリッヒを研究する際に必要になるのである。

以上のようなティリッヒ研究史の分析の視点は、他の視点によって補われねばならない。まず先に見たシュヴァルツの研究史の分析の中で部分的には指摘されていることであるが、ティリッヒ研究は研究者自身の思想的な立場によっても整理することができる。それは具体的にはティリッヒの思想の解釈が何との対比で、あるいはいかなる立場から行われているのかという点に、つまりティリッヒの比較研究の問題設定の仕方の中に反映されている。これまでのティリッヒ研究においてティリッヒを解釈するために設定された主な比較の観点としては、1. ティリッヒと同時代のプロテスタントの思想家との対比（バルト、ブルンナー、ボンヘッファー、ヒルシュなど）、2. カトリックの神学者との対比（ラーナー、ジルソンなど）、3. 東洋の宗教思想との対比（仏教、ヒンズー教など）、4. キリスト教思想史（神学と哲学を含む）における諸思想家との対比（トマス、ボナヴェントゥーラ、ルター、ヘーゲル、シェリング、シュライエルマッハー、トレルチなど）、5. 現代思想における諸思想家との対比（フロイト、ユング、フランクフル、ブロッホなど）といったものを挙げることができる。これらの観点の設定はティリッヒの思想内容の多面性からして当然のものと言えるが、これとの関わりで、次の点にも注目する必要がある。すなわち、「60年代末から80年代始めにかけてのティリッヒ文献を年代順に並べて気づくことは、ティリッヒ研究における力点の移動が時代に即応した神学的関心の移行に並行しているということである。…

…。ティリッヒ研究の傾向は一般的な神学の発展の諸傾向を反映している…。これは、現代に対する現実性が要求される問題設定にとって、ティリッヒの思想がいわば触媒機能を果たしていることを確認することによって、説明可能になる」(シュヴェーベル[1986:222f.])。これまでティリッヒ研究はその時々の問題意識の変化に対応して様々な比較の観点あるいは問題設定の中で行われてきたのであり(→ティリッヒ研究にはその時々を思想的関心に応じた流行がある)、この事情は今後のティリッヒ研究においても変わらないであろう。ティリッヒがその時々の問題設定に応じて様々な思想史の文脈で解釈されるべき事柄を持っているということは、ティリッヒの思想的幅を示すとともに、ティリッヒ研究の意義が、彼の提出した — そして多くは未決に終わっている — 問題提起を新しい思想的課題の中で積極的に再検討することの内に、つまりティリッヒの思想が未来の思想形成にたいして持つ意味を問い直すことにある、ということを示している。⁽⁶⁾ ティリッヒ研究はティリッヒの思想をティリッヒ以前の思想史的連関、ティリッヒの生きた時代の思想的文脈、そして未来の思想形成に対する意義という三つの点からなされねばならないのである。

個々のテーマ別の研究史の整理を補足する第2のものとして、ティリッヒ研究を主要な研究グループに応じて整理することも考えられるかもしれない。先に述べたようにティリッヒ研究にはいくつかのグループが存在しているが、それらは相互の研究成果を十分に共有するに至っていない。したがってティリッヒ研究の研究史は相互に比較的独立した研究グループごとに整理して論じることが可能であり、これは研究の動向を知る上で無意味なことではない。例えば、研究グループとしては、ドイツ語圏や英語圏といった言語別あるいは地域別の区分の他に、カトリック系の研究グループといった研究者の思想的立場に応じた区分も可能である。カトリックの思想家におけるティリッヒ研究の研究動向については、オマーラ[1985]において適格な紹介がなされているが、そこにおけるティリッヒ研究の主要テーマには明らかにカトリックの思想的関心が反映している。つまり、トマスなどのカトリックの神学者との比較、あるいは存在論やアナログア論などテーマの設定がそれである。研究者がどの研究グループに属しているかを考慮に入れることは、その研究を整理し評価するうえでしばしば有効な指標となる。

以上我々はティリッヒ研究の動向を整理する際の、代表的な視点を検討してきたが、いよいよこれらの視点到留意しつつ、ティリッヒ研究の研究史を本研究の立場から整理しなければならない。我々は、実際に検討する文献の範囲を、ティリッヒ思想のトータルな理解という問題設定に必要な範囲に限定したわけであるが、ティリッヒのトータルな理解に関しては次の二つの方法論的立場を区別することができる。第一の立場は、ティリッヒの思想の体系性に注目するものであり、ケルゼー[1967]、シャーレマン[1969]、ヴィットシール[1975]、トラック[1975]、ヴェンツ[1979]、リステニーミ[1987]などが代表的である。これらは、ティリッヒの思想体系の再構成を行うことによってティリッヒのトータルな理解に到達する試みと言える。第二の立場は、ティリッヒの思想の形成と発展を年代的に辿ることによってティリッヒのトータルな理解を試みるものである。この代表としては、ブライボール[1971]、アーメルング[1972]、スターン[1978]、ストーン[1980]、クレイトン[1980]、アンナラ[1982]、レップ[1986]、シェーファー[1988]、シャーレマン[1969]、[1989a]、などが挙げられる。これらの二つはそれぞれティリッヒ研究に対する共時的構造的な研究と通時的発展史的研究と呼びうるものであるが、類型論一般について言えるように、上に具体例として挙げた諸研究においても、研究の強調点を共時的に設定するか、通時的に設定するかの違いはあっても、少なくとも一定の分量を割いてティリッヒ思想の全体的研究を行っているものである限り、そこには両方の視点が共存している。また本研究において実際に示すように、二つの視点は決して排他的ではなくむしろ相互に相補的なものとして考えられるべきであって、これら二つの視点の総合が今後のティリッヒ研究の課題なのである — ヤール[1989]などは従来の代表的な二つの研究の立場を総合するものとして注目に値する — 。この点を念頭に置きながら、それぞれの立場の内容を検討してみよう。

まず、ティリッヒの体系的な研究について。研究史の比較検討を踏まえて、この立場を最初に明確に提示したのはシャーレマンであろう。シャーレマンはティリッヒ研究を次の三つのグループに分類する(シャーレマン[1969:ix~x])。1. ティリッヒの批判的研究。⁽⁷⁾ しかし、批判的研究とは言っても、このグループに分類されるティリッヒ批判の多くのものにあっては、明確な仕方での正当化や根拠づけがなされていない立場から、しかもティリッヒ自身の立場よりも多くの問題点を含む立場から批判が行われる傾向が著しい。

つまり、ティリッヒの思想自体の十分な分析に先立って、ティリッヒとは別の神学的あるいは哲学的立場を自明の前提としてなされる批判が、このタイプに分類されると考えてよい。このタイプの研究によってはティリッヒの思想の積極的意義の解明ははじめから困難であると言わざるを得ない。シャーレマンはこのタイプのティリッヒ研究として、聖書的あるいは神学的な実証主義の立場からの研究と、言語学的あるいは論理的な実証主義からの研究の二つの種類のものを挙げる。これらのそれぞれの具体例については、本研究の第6章におけるティリッヒの神論あるいは存在論への代表的な研究を紹介する中でも触れられるが、ここで確認すべきことはこの立場からはティリッヒの思想の全体的で正当な評価が困難であるということである。

2. ティリッヒの思想をティリッヒ自身の立場や概念装置を用いて説明し、ティリッヒがあいまいな仕方では表現していたことをより明確にすることを目指すタイプの研究。⁽⁸⁾ このタイプの研究にはティリッヒ研究の初期の段階でよく見られた、ティリッヒの思想のパラフレーズを中心とした諸研究を挙げることができるであろう。この研究態度はティリッヒ研究の出発点としては一定の意味があるものの、ティリッヒの思想への批判的距離をもたない単なるティリッヒの反復となる場合には、ティリッヒの思想の解明としては不十分であると判断されねばならない。なぜなら、後に論じるようにティリッヒの思想自体が、新しい問題連関における批判的再検討を通して、さらに発展させられることを要求しているからである。3. シャーレマン自身の立場は

「構成的分析」(constructive analysis) と呼ばれるものであり、このシャーレマンの研究書が書かれた当時における新しいティリッヒ研究(ケルゼー[1967]、アームブラスター[1967]、ロー[1968])の動向に言及しつつ、先の二つのタイプの研究の欠陥を克服するものとして提出される。それはティリッヒの立場の単なる要約やまとめではなく、ティリッヒの思想の批判的分析を目指すという意味で「分析」的であるが、しかしその分析は始めからティリッヒのものと異なる立場あるいは概念装置の真理性を前提とするのではなく、ティリッヒの思想自体の内在的な検討からティリッヒを公正に解釈できる分析概念を構築するという意味で「構成的」と言うことができる。つまりティリッヒの思想の意義を積極的にしかも公正に評価するためにこそ、ティリッヒに対する批判的分析が必要であるというのがこの方法論の立場なのである。

このシャーレマンの研究は、ティリッヒのトータルな理解という我々の目的にとって参考にすべき方法論態度と言えよう。シャーレマン自身はこの69年の研究に先立って、実際にこの方法論によってティリッヒの思想体系の再構成を試みており（シャーレマン[1966b], [1968]）、とくに「相関の方法」に対して彼がおこなった修正提案は（シャーレマン[1966]）、ティリッヒ自身によって高い評価を受けた（ティリッヒ[1966:184f.]）。このシャーレマンの方法論はその後のティリッヒ研究において様々に継承されている。例えばトラック[1974]はティリッヒの『組織神学』の「形式的-批判的再構成」を提唱するが、これがシャーレマンのティリッヒ研究を前提にしていることは明らかである（[1974:5~9]）。またリスティニーミ[1987]も、シャーレマンの分類にしたがって、それまでのティリッヒ研究を総括しつつ（ibid. :6~9）、ティリッヒの思想を「体系的形式」において分析することを試みている（ibid. :1）。具体的には『組織神学』を中心とする50年代の諸著作に現れた思想体系を再構成することが試みられるわけであるが、それは方法論的にシャーレマンの立場を最も精密に展開した研究として注目に値する。したがって、以下リスティニーミの方法論を簡単に検討しておきたい。

リスティニーミは基本的にはシャーレマンの「構成的分析」を継承する形で、様々な領域あるいはレベルにおいて展開されているティリッヒの思想を体系的把握すること（＝体系的思惟構造を発見し概念化すること）を目標とする。正確には彼の言う「構造主義的立場」からの「構成的分析」、つまり「構造主義的-解釈学的立場」（structuralist-hermeneutical standpoint）によるティリッヒの思想体系の再構成である（ibid. :4, 8）。^{9）} この方法論の骨子は次のようなものである（ibid. :10 ~23）。まず探求の出発点はティリッヒの諸著作（より厳密には、このレベルにはティリッヒの使用する用語だけでなく、その用語を使用する意図も含まれる。よって、用語によって何が意味されているのかに加えて、その意味付与の意図は何か、が問われねばならない）であるが、これはこの分析の中で意味の客観的レベルとして位置づけられ、「不確定性」という特徴づけがなされる。つまり構成的分析は、体系性という観点から見たとき、不明瞭な諸局面を含むものとして捉えられるティリッヒ思想の客観的レベルにおける「不確定な状況」（indeterminate situation）から出発する。分析の出発点となるティリッヒの諸著作の表層レベルに、厳密な体系化を妨げる飛躍や矛盾や欠落が存在することは明らか

である。次に分析は意味の客観的レベルにおける不確定状況から、この状況内の相互連関の不明瞭な諸要素を統一的全体 (unified whole)へと転換し、諸要素の統一的理解を可能にする可能的状況に向かって進められる。こうして分析は意味の客観的レベルから構造的諸可能性の次元へと移る。この次元は構造的で概念的な多数の思惟形式からなるが、その分析を通してこれらの諸形式の内で支配的な形式の一般的構造が具体的に示されねばならない。ここでリスティニーミの言う「形式」(form)とは、多少とも明確な指導原理を持ち一定の輪郭を伴った世界観(現実理解) — これは構造的かつ概念的なまとまりある全体を構成する — を意味する(ibid.:10)。体系が再構成されるべきこの構造的諸可能性の次元には複数の形式が存在し、それらの中である一つの形式が支配的であることも可能であるし、いくつかの諸形式が対立していることも可能である。重要なことはこの諸形式が意味の客観的レベルの基礎に存在し、この客観的レベルにおける意味の統一的把握を可能にすること、そしてこの客観的レベルから分析的に基礎的レベルの構造の再構成が可能であるということである。以上より、リスティニーミの目標は、所与の意味の客観的レベル(ティリッヒの諸著作)から出発して、構造的諸可能性という意味統一の基礎的次元を明らかにすること、それによって客観的レベルでは不確定な状況にあるティリッヒの思想の統一的構造を明確化することであることが判明する。そしてその方法がリスティニーミの言う構造主義的—解釈学的手法による構成的分析なのである。

ここにおいて、なぜリスティニーミが自らの方法を「構造主義的—解釈学的」と名づけるかが明らかになる。まず、「構造主義的」というのは、分析が意味の客観的レベルという表層構造から深層構造へ進められること、前者から後者を再構成するという方法論的態度を意味している。もちろんこれについては、それが現代の構造主義を代表するレヴィ・ストロースの親族構造や神話構造の研究における「構造主義的」方法と同じ意味で用いられるかなど疑問な点も少なくないが、この用語の使用の意図は一応理解できるであろう。次に「解釈学的」であるが、実際の分析がどのように進行するかを考えればその意味することも明瞭になる。つまり実際の分析は客観的レベルから基礎的次元へと直線的に進むのではなく、この分析過程は常に基礎的次元の何らかの先取りによって進行し、さらにその分析結果が客観的レベルにおける意味や意図の確定へとフィードバックされ、分析は繰り返し推敲されると

考えられるべきなのである。つまり、ここで示されているのは、「意味の客観的レベルと構造的諸可能性の次元との間の解釈学的循環」の存在である (ibid.:12)。したがって構成的分析が解釈学的循環の内における理解のプロセスとして具体化されるという意味で、この分析方法は「解釈学的」と特徴づけられるのである。この点との連関で注意すべきことは、再構成された構造的諸可能性の次元においてこそ、ティリッヒの思想体系の「説明」が可能になるということである、なぜなら、研究対象の説明とは対象を「構造的ネットワークの内に位置づける」ことに他ならないからである (ibid.:11)。個々の思想や概念は、構造的諸可能性の次元で示される全体的な枠組内におけるその関係や機能が明確にされるときに、十分な意味で説明されたと言える。我々は本研究の第一部において、このリスティニーミの方法論に実質的に対応する作業を遂行することになるであろう。

リスティニーミの分析について、もう一つの点を補足しておきたい。それはティリッヒの体系の再構成を具体的に進めるとき、言語使用の三つのレベルが区別されるという問題である。1. ティリッヒの体系の第一レベル (=実存的-現象学的レベル)。これは直接的な経験の基礎領域であり、深淵、深み、非存在の脅威、非存在の衝撃、不安、罪責、存在の力、存在の根拠、勇氣、究極的関心などの諸概念や象徴、隠喩が属する。これらは世界内存在の諸様態の主要な構成要素であり、このレベルはハイデggerの『存在と時間』における現存在の現象学に対応する。『組織神学』における批判的現象学はこのレベルの言語使用に関わっている。このティリッヒの現象学では、現象学的な本質直観を行うための個々の素材、つまり現象学的領野の内部に確保され記述の対象となるものが、神学の二つの形式的基準 (神学の対象は究極的関心の対象。究極的関心は人間の存在と非存在に関わる) にしたがって選択される。⁽¹⁰⁾ 神学の形式的基準にしたがって素材を批判的選択するという方法論は、この第一レベルの言語使用が体系の実存的核に根差していることを示唆する。言語使用のレベル (=思想のレベル) の基礎に実存的核が存在するというこの指摘は (ibid.:1)、ティリッヒ解釈にとって重要な意味を持つ。なぜならそれはティリッヒのトータルな理解が、この経験の実存的核 (=深さ) の理解を必要とすることを意味するからである。この序論において、研究史の検討に続いてティリッヒ自身の自己理解が検討されるのはそのためである。2. 第二レベル (=存在論的な諸概念のレベル)。このレベルで

は第一レベルにおいて人間の現実存在の構成要素（実存囀）として使用されてきた諸概念が伝統的な形而上学的概念として使われる。第6章で指摘するように、ティリッヒの存在論には、ハイデッガー的な基礎的存在論と伝統的な形而上学における存在論とが混在しているため、言語使用の第二レベルに対応する存在論の性格はかなり錯綜したものになっており、これがティリッヒ理解が困難であることの原因の一つとなるのである。これはリスティニーミも指摘する通りである（ibid. :20f.）。この第二レベルは第一レベルよりも抽象度が高く、技術的な概念構成が行われる。このレベルには、理性、ロゴス、精神などの諸概念が属するが、これらはティリッヒにおける形而上学的（つまり、直接的な経験的領域のメタレベルに位置する）な準拠枠（弁証法的枠組）の中で使用されている。この準拠枠としての弁証法的枠組に関しては、ティリッヒに対するヘーゲルとキルケゴールの関係が当然問題になる（第2章の体系概念の分析を参照）。3. 第三レベル。これは最も哲学的に抽象度の高いレベルであり、ティリッヒの体系構成の首尾一貫性にとって、固有な用語が含まれる。このレベルにおける言語使用は体系の構成を規定する全体的で包括的な思惟形式に関わるものとなる。本研究の第3章におけるティリッヒの弁証神学のモデル化とはこのレベルの問題である。このレベルには自律、他律、神律、問い—答えの枠組などが属する。リスティニーミは以上のような言語使用における諸レベルを区別した上で、ティリッヒの体系の批判的再構成を進めるのである。

シャーレマン、トラック、リスティニーミにおける「構成的批判」の他にも、ティリッヒの思想の全体を再構成する試みは存在する。詳しい紹介は省略するが、ヴィットシール[1975]、ヴェンツ[1979:235 ~330]はその代表的な例と言えよう。両者とも主として『組織神学』に基づいてティリッヒの神学を聖霊論から再構成することを試みている。ティリッヒの神学体系を聖霊論として再構成することは重要な問題提起であり、それがどのようになされるかは検討に値するが、ティリッヒのトータルな理解のための方法論（とくに構造的体系的視点からの）の検討という我々の当面の問題にとって、それらの詳しい分析は省略してもよいであろう。⁽¹¹⁾

以上の説明から、ティリッヒの思想体系の再構成がティリッヒのトータルな理解にとって重要な視点となることは明らかになったと思われるが——本研究はティリッヒの体系の再構成（第一部）を試みるという点でこの研究方

法の系譜に立つものである —、しかしシャーレマンの研究においてすでに示唆されているように、体系の単なる再構成によってはティリッヒについての十分な意味におけるトータルな研究とはなりえない。なぜならティリッヒの思想は、その歴史的発展を考慮することなしに一つの体系に総括することが不可能だからである。むしろ、ティリッヒの体系構想に関しては複数の体系の存在が指摘されねばならない — シャーレマンは20年代前半のティリッヒの体系と『組織神学』の体系との類似性と相違を問題にしている（シャーレマン[1969:22～59]） —。⁽¹²⁾つまりティリッヒのトータルな理解のためには、体系の再構成と思想の発展史的研究の両方を有機的に関連させることが必要なのである。これはヴィットシールやヴェンツの研究が発展史的考察を含んでいるという点からも明らかである（ヴィットシール[1975:15～26]、ヴェンツ[1979:16～234]）。

次に第二の立場であるティリッヒの発展史的研究に移ろう。ここではティリッヒの思想発展の多くの段階を取り扱った研究の他に、発展史の特定の段階に限定した研究も合わせて検討することにしたい。例えば初期ティリッヒを扱ったバーネット・シュトラーム[1981]、トンプソン[1981]、ミッシェル[1982]など。⁽¹³⁾またさらに伝記的研究もこの中に含むことができるかもしれない（パウク[1976]、アルブレヒト・シュッスラー[1986]）。

まず以上のような広い意味での発展史的研究における最近の動向をまとめておこう。このタイプの研究においては、研究の焦点となる時期（なお発展史の時期の区分については第3章において詳しく論じられる）に関して、研究史の中にも変化が見られる — これはティリッヒ研究における一種の流行とも言えるが、研究に一定の流行が存在すること自体は不思議なことではない —。つまり比較的初期のティリッヒ研究においては主として後期ティリッヒ、しかもこの時期の神学体系や宗教哲学を扱ったものが多く見られた。その理由としては、ドイツにおけるティリッヒ神学の受容が遅れたこと、また研究史の初期の段階ではティリッヒのドイツ時代の主要な著作の他言語訳がほとんど存在しなかったこと（ドイツ時代の著作の英訳が存在しなかったことは、英語圏におけるティリッヒ研究において初期と前期のティリッヒの研究が遅れたことの主要な原因の一つである。その点でアダムズは例外的である）、さらにティリッヒのドイツ語全集以前にはティリッヒの前期から中期の著作の使用が多くの研究者にとってはきわめて困難であったことなどが

挙げられるであろう。しかし初期あるいは前期ティリッヒの主要著作がドイツ語版全集の完結などによって利用できるようになるにつれて、後期ティリッヒとは区別された初期ティリッヒあるいは前期ティリッヒの厳密な分析に研究の力点は移ってゆき、現在はこの時期の研究がもっとも集中的に行われている。またさらに最近の傾向としては中期ティリッヒへの関心の高まりが指摘できよう(シェーファー[1988]、ヤール[1989]、ライマー[1989]など)。中期ティリッヒの研究についてはまだ多くの課題が残されているが(本研究の第5章はこの点について従来の研究を前進させる試みがなされる)、今後のティリッヒの発展史的研究は、それぞれの時期について蓄積されつつある研究成果を総括し、ティリッヒの思想発展の歴史の全体を一貫して解釈するという方向に進むであろう。本研究の目的の一つはこの課題と主題的に取り組むことに他ならない。

次にティリッヒの思想の発展史の全体(少なくとも主要な時期のすべて)を扱った研究に話を進めよう。この先駆的な研究としてはアダムズ[1965]が存在するが、英語圏で発展史的な研究の視点を明確にしたのはシャーレマン[1969]であり、ドイツ語圏でそれに対応するのはアーメルング[1972]であろう。その後もヴェンツ[1979]をはじめ先に指摘したような多くの発展史的研究が現れたが、ティリッヒの思想の発展史の全体像を明確にし、発展史的なティリッヒ研究の基礎を与えたのはクレイトン[1980]である。今後のティリッヒの発展史的研究を行う場合、このクレイトンの研究成果の批判的検討を避けて通ることはできないと思われる。したがって、以下クレイトンのティリッヒ研究を検討することによって、発展史的研究の問題を説明することにしたい。

クレイトンは近代プロテスタント神学の基本問題であるキリスト教と文化との調停(両者の適切な関係の形成)をめぐる思想の展開過程の中にティリッヒを位置づける。つまりティリッヒがこの課題(シュレイエルマッハーのジレンマの解決)をどのように定式化し、いかなる解決を試みたか、そしてそれが現代の調停神学にとっていかなる意義を有するのかが、クレイトンの主要な問題意識である。したがってクレイトンのティリッヒ研究の方法は、第一にティリッヒの弁証神学の思想史的研究となる。主な内容をまとめるならば、1. ティリッヒの思想の思想史的背景となる近代神学史から、キリスト教と文化の調停という問題への取組の歴史的展開を取り出し(問題史)、テ

ィリッヒの直面した思想的課題を明確にする(クレイトン[1980:3～83])。2. ティリッヒの「宗教」概念をシュライエルマッハーの宗教概念との比較において分析する(ibid.:101～112)。3. 近代の思想史における「文化」概念の展開(自然的諸能力の教化としての文化、精神生活としての文化、複合的全体としての文化)の分析を通して、ティリッヒの文化概念を解明する(ibid.:117～152)。4. 自律・神律概念の思想史(概念史)、とくにカントの自律、自由概念とティリッヒとの関係の検討(ibid.:34～37)。5. 形式・内容・内実(Form-Inhalt-Gehalt)の概念史とティリッヒの関係(ibid.:193f.)。以上のような思想史的研究(問題史、概念史を含む)がクレイトンの出発点となる。この他に、ティリッヒの思想の形成や発展に関係するものとして、同時代の思想家・思想的運動からの影響——とくにハイデッガーとの関係(ibid.:169～174)、ドイツ表現主義との関わり(ibid.:194f., 200f.)——や、伝記的事項に関わる問題——バルトやヒルシュとの出会いに関連する事実関係(ibid.:161f.)——についての指摘がなされている。

クレイトンのティリッヒ研究の第2の特徴は上記のような思想史的研究を前提にして、ティリッヒ自身の思想の形成と発展プロセスが詳しく辿られていることである(ibid.:155～235)。それまでのティリッヒ研究においてはその重要性が十分認識されていなかったいくつかの論文を取り上げ、その価値を明らかにしたこと([1911], [1913], [1913/14], [1927/28], [1947] など)、また思想の発展との関わりでそれらの詳細な検討が行われていることなど、思想の発展史的研究に対して大きな寄与がなされている。ティリッヒの思想研究はこのような思想の発展史の理解を抜きにしてはもはや十分な形では行い得ない。少なくとも、ティリッヒのトータルな理解にとってはそうである。しかし、本研究にとって最も重要な点は、ティリッヒの弁証神学の二つのモデルが再構成され——モデルの構成に関してクレイトンはM. ブラックやM. ヘッセのモデル概念に言及している(ibid.:155～160)——⁽¹⁴⁾、この再構成された「問い・答え」モデルと「形式・内容」モデルとの比較を通して発展史の基本的な図式が明確化されたことである。本研究ではこのクレイトンの成果に依拠し、それを批判的に点検することを試みる(第3章)。ここで注意しておきたいことは、クレイトンにおいては思想の発展史的研究が思想体系の再構成という研究方法を排除しているところか、両者が補い合っていることである——再構成と言ってもその方法論はシャーレマンらのものと同じで

はない、本研究はモデル化という点ではクレイトンの方法を採用するが、その再構成の具体的な仕方に関してはシャーレマンの方に近い――。そして最後に以上に基づいて、ティリッヒの弁証神学の批判的評価が行われるのである(ibid.:235～249)。

以上我々はティリッヒ研究の研究史を、ティリッヒのトータルな理解に関わる諸研究に限定して検討してきた。それによってティリッヒ研究には大きく言って二つの方法論的視点(思想体系の批判的再構成、思想の発展史的研究)が存在することが明らかになった。この二つの方法論的視点はティリッヒの思想の全体を理解しようとするときに不可欠のものであり、ティリッヒ研究史の現段階においてはこの二つを有機的に総合することがティリッヒ研究の前進のために意味のある試みなのである。それゆえ、本研究もこの研究動向を前提に進められねばならない。

第2節. ティリッヒの自己理解と研究の視点

ティリッヒ自身にとってティリッヒとはいかなる思想家であったのか、ティリッヒは自らの思想的課題をいかに理解し、思想の形成発展の場をどのようにとらえていたのか、これらの問題はティリッヒをトータルに理解しようとするとき無視できない問題となる。なぜなら前節で述べたように、実存的経験とそれに基づく自己理解とは思想体系とその発展に密接に関わっているからである。つまり表面に現れた思想の基礎にある実存的経験のレベルとその上に形成された思想のレベルとの関係が、一人の思想家のトータルな理解にとって不可欠のものとなるのである。この点について、これまでのティリッヒ研究においては一部の例外を除いては必ずしも明確な取扱いがなされたきたとは言えない。そこで序論の第2節では、ティリッヒ自身の『自伝』などを手掛かりにしてティリッヒの自己理解とそれがティリッヒ研究に対して何を要求するかを検討することにする。

ティリッヒの自己理解を考える場合、その鍵となるのは、弁証神学、境界、無意味性・不安といった言葉である。第一部で示すように、本研究はティリッヒはまず第一に弁証神学者であったという理解に立ち、それを論証し説明することを目的とする。つまりティリッヒをトータルに説明するために、弁証神学者という規定がそれに最も相応しい、これが本研究におけるティリッヒ理解の基本的主張である。この評価が正当であること、しかもそれが多く

のティリッヒ研究者たちの共通見解と一致するばかりでなく、ティリッヒ自身の自己理解から言ってもそうであることは、第一章で詳しく説明することになるので、この序論では、ティリッヒの弁証神学者という自己理解を規定しているティリッヒの根本経験について考えてみたい。注目すべきことは、ティリッヒの自伝に現れる「境界に立つ」という意識である。これがティリッヒの思想の根本に響く基調であることは、多くのティリッヒ研究者が指摘することであるが、⁽¹⁵⁾ここではその意識の構造を思想家ティリッヒの内部に立ち入って考察してみよう。

1936年にティリッヒの思想を英語圏ではじめてまとまった形で紹介することになった論文集『歴史の解釈』の第一部として書かれた「境界に立つて」(On the Boundary)において、ティリッヒは自らの思想家としての実存を「境界」という言葉によって記述した。もちろんティリッヒが「境界」という言葉をキー・ワードとして用いたのはこれが最初ではない。ティリッヒ自身が指摘するように、1930年の論文集『宗教的現実化』の序文で、ティリッヒは次のように述べている。「境界という場所は認識が実り豊かなものになる場所である。なぜならすべての事柄はその境界によって規定されねばならないからである——それはすでにこの言葉の言語的なく定義>が指示していることなのである」([1930h:11])。この「境界」という用語は、6年後に書かれた自伝では、ティリッヒ自身の思想家としての実存様式を表現する用語として選ばれることになった。すなわち「私は自分の思想が私の生からどのように発展してきたのかについて説明するように求められたとき、境界線という概念が私の人格的そして知的な発展の全体を象徴するのに相応しいということに思いいたった。ほとんどあらゆる方面において、実存の二者択一的な諸可能性の間に立ち、そのいずれの側にも完全には安住できず、またそのいずれをも決定的には反対しないというのが私の運命であった」([1936:3])。ティリッヒはこの自伝で自らの思想が結実し発展する場としての「境界」を次のように具体的に説明する。

1. 諸気質の間の境界、2. 都会と田舎との境界、3. 社会的諸階級の境界、4. 現実と想像との境界、5. 理論と実践との境界、6. 他律と自律との境界、7. 神学と哲学との境界、8. 教会と社会との境界、9. 宗教と文化との境界、10. ルター主義と社会主義との境界、11. 観念論とマルクス主義との境界、12. 故郷と異郷との境界。これらは、ティリッヒの人格と思想が形成される場とし

での「境界」の諸局面を取り出したものであり、ティリッヒの思想の基本構造のすぐれた見取り図として解釈することができる。すなわち、1～6, 12はティリッヒの思想形成の主要な規定要因となった伝記的事柄から見た「境界」であり、また7～11はそのようにした形成された思想を特徴づける「境界」である。このように、ティリッヒは自らの人格と思想の全体を、様々な境界において記述し、ティリッヒ研究者にティリッヒを理解する際の基本的な視点を与えているのである。ツァールントは、20世紀を代表する三人のプロテスタント神学者である、バルト、ブルトマン、ティリッヒの思想を、それぞれ「超えて」(über)、「向き合って」(gegenüber)、「中で」(in)という前置詞で特徴づけたが(ツァールント[1966:436f.])、「境界」において形成されたティリッヒの思想構造の特徴は、接続詞「と」によって指示される「と」構造(and-structure)と呼ぶことができるかもしれない(スターン[1978:212])。実際ティリッヒは、様々な「と」で結ばれたテーマに取り組むことによって、その思想を形成発展させたのである。

では、ティリッヒの思想の特徴としての「と」とはいかなる性格を持つのであろうか。もちろんこの「と」は二つの対立し合う異質なものを単に列挙するということではない。まず何よりも、ティリッヒの思想は常に「と」において結ばれた二つの事柄の調停あるいは総合の試みと考えられねばならない。宗教と文化(→内実と形式の神律的統一)、状況とメッセージ(→問いと答えの相関)、キリスト教と近代精神の調停あるいは総合、つまり弁証神学こそが、ティリッヒの思想の全体を表すに相応しい言葉なのである。ティリッヒは自伝において次のように述べている。「この接触(教会外の知識人層との接触)は……境界に立つことから生じる弁証的態度によって特徴づけられていた。弁証学とは、相互に承認された基準の前で、攻撃者に対して自らを弁護することを意味する。……古代のそして現代の弁証家によって決定的なものは、共通の規準、論争が決着づけられる法廷についての問いである」([1936:42f.])。境界の両側に属するものが、共通に従うべき規準(ロゴス)を明確にし、それを通してキリスト教の真理をキリスト教に相対している「教会外の知識人層」(古代では異教的ヒューマニズム、そして近代ではキリスト教的ヒューマニスト)、あるいは「労働者大衆」(ibid.:44)に弁証すること、これが境界に立って思惟するティリッヒの基本的態度なのである。境界の両側にあるものの異質性や対立性をあいまいにすることなく、両者を

調停しそこに生産的関係を樹立するという課題は、ティリッヒの体験と自己理解という「深さ」に規定されたものなのである。

さて、こうした思惟の有り方はティリッヒの思想にある独特の気分を与えている。それは境界の上に架けられた実存が両側からひっぱられて生じる「緊張」(tensions)であり (ibid.:3)、実存が分裂する危機を含むことから生じる「不安」と「不確実性」(unrest, insecurity)である。これは「生にとって困難かつ危険なことである。なぜなら生は常に決断を、こうした二者択一の排除を要求するからである」(ibid.:3)。この緊張あるいは不安はティリッヒの生涯につきまとはなれることはなかった、それは第一次世界大戦の体験あるいは亡命者として異郷に生きる経験によっていっそう深刻なものになった。そこから生じた認識は、自分が達成したもの、また達成するであろうものがどこまでも目指された成就の「断片」(fragment)にすぎず、人間は限界づけられた存在であるという自覚である。「その現前(善と正義の現前)において、人間存在のまさに中心でさえも境界にすぎず、そして我々の最大限の完全さも断片にすぎない」(ibid.:73)。このようにティリッヒが最終的に直面する境界は、人間の諸可能性の内に属するものと、その彼方にあるものとの境界、つまり時間と永遠の境界とでも言うべきものとなる。これはティリッヒの人格あるいは思想の「高さ」の次元を指示している。本論において見るように、この「高さ」の探求は様々なテーマや思想の内に明確に反映されている。つまり、不安の中でその不安を克服する勇気を可能にするものに出会うこと、不確実性や懐疑の中に働く確実性の根拠、否定を可能にする肯定、懐疑を緊張において内に含む信仰、神の上なる神、絶対的信仰、救済啓示に対する根源啓示など。

以上のように、ティリッヒの自己意識はティリッヒのトータルな理解にとって重要な示唆を与えるものと言えるが、我々は、このような自己意識と現実意識を持ったティリッヒが現実を把握しようとするとき、どんな視点から対象である現実へのアプローチを行っているかを見ることによって、ティリッヒのトータルな理解を目指す我々自身の方法論をより具体的に規定する試みを行ってみたい。そのためには、26年に書かれた『現在の宗教的状況』の序論のIを分析することが適当であろう。

「現在の宗教的状況」について語ることは、「現在」について語ることであるのだから、それは「現在」について、我々はいかなる仕方でも語ることが

できるのか、という問いに関係する([1926a:28])。ティリッヒの思想に内在する構造を出発点としてティリッヒの思想の解明を行おうとするティリッヒ研究(ティリッヒの著作を所与のものとして、その内部からティリッヒを公正に解釈可能にする思想体系を批判的に再構成する研究)が、いわばティリッヒの思想の内部というティリッヒにとっての「現在」から出発するということを考えるならば、ティリッヒがこの著書で提起したいかなる仕方で「現在」にアプローチするのかという問いは、ティリッヒの「現在」(＝ティリッヒの思想の内的構造)に我々がいかなる仕方で接近すべきなのか、という我々のティリッヒ研究の問いと決して無関係ではない。したがって、我々はティリッヒが「現在」に対して行うアプローチから、「ティリッヒの現在」への妥当な接近方法に関する重要な示唆を受けることを期待できるのである。

現在を過去と未来の間にある境界線のようなものと考えれば、それは一つの無であり、それについて語ることは不可能である。つまりもし「現在」について語りうるとするならば、それはその現在を一定の過去と未来との連関において、つまり一定の長さを持ったプロセスの中で扱わねばならない。まず現在と過去との関係。現在はその過去を前提にして生成するが、それは過去の肯定であるとともに否定である。現在の現実が過去の意図を不完全な仕方ではしか実現しない。したがって現在を理解するとはこの現在の現実がどのような過去との連関において形成され、過去のいかなる継承であり、またその否定であるかを理解することである。「現在を認識するということは、より近くそしてより遠くにある過去に対する現在の肯定と否定とを把握することである」(ibid.:29)。次に現在と未来との関係。現在の精神行為の生命力は未来に向かう志向性にある。現在における新しいものの創造過程は、未来においてその実現が意図されるものへと向かって進められる。したがって、「現在を理解するということはこの現在がいだいている未来を理解することである」(ibid.)。現在は過去から未決のものを受取りそれを未来へと手渡して行く、この現在の内的緊張、未来への志向性こそが現在を動かしている力であり、それゆえ現在の理解は未来において実現されるべく現実的可能性として現在の中で動いているものを理解することなしには完成しない。以上から、「現在」の理解は過去から現在をへて未来に向かって進展する創造的プロセスを理解することであることが判明する。⁽¹⁶⁾これは「現在」を点としてではなく、その「長さ」の次元でとらえることと言えよう。

しかし「現在」は過去から未来へ向かう水平的な発展過程からアプローチするだけでは十分ではない。現在とその垂直方向との、つまり現在と永遠なるものとの関係が問われねばならない。「現在という秘密に満ちた境界を通り抜けて過去から未来へ動いて行く何らかの事物、思想、行為、感情、活動は、もしこれらのものが究極的な意味や究極的な有意性を持たないまさに単なる移動、流れ、生成、消滅に過ぎないとするならば、そこには語るに値するものがまったくなくなってしまうであろう」(ibid.)。個々の現在が有意義であるのは、それが無制約的な意味、つまり永遠的なものとの関係を持つときである。つまり現在を理解するということはその現在に究極的な根拠を与えているものを理解することを意味するのである。この永遠的なものを「高さ」の次元と呼ぶことにしよう。確かに無制約的な根拠のある側面に対しては「深み」というメタファーこそが適切であると思われるが、この無制約的なものがそれを成就せよとの要請として「現在」に関わることを考えるならば([1925a:133f.])、それを「現在」がその成就を目指し続ける終末論的高みとして表象することは的はずれではないだろう。とくに宗教思想の場合、それが歴史的な発展過程においてどのように形成されてきたかを問うだけでは十分ではなく、その思想が「永遠なるもの」として問い続けている事柄を理解することが必要になるのである。以上より、ティリッヒにおける「現在」への接近方法は、「現在の中で過去の現実化から未来の現実化へと突き進んでいる永遠的なものを問うこと」(ibid.)とまとめられる。

以上の『現在の宗教的状況』におけるティリッヒ自身の「現在」へのアプローチの仕方によって、先に見た「境界に立つ」という自己理解から得られた研究の視点を補足し、我々のティリッヒ研究の視点をさらに検討してみよう。まず、ティリッヒの「境界」に対して次のような根本的な問いかけがなされねばならない。「交わりは、我と汝との対話(dialogue)が真摯になされるところに成り立つ。……先に<神学圏の内在的超越>ということについて述べたが、その<超越>の「行方」(wohin)は、……キリスト教と仏教との真摯な対話が成り立つような場所である。……<神学圏の内在的超越>のwohinとしての場所とはなにかを究明することも、宗教哲学の重要な課題をなすであろう。既述のとおり、そのような場所は、ティリッヒに関連して述べたように<境界線>というようなものにとどまるとは考えられない。恐らく、そういう<境界線>的なものを契機として含みながら、無限の広闊的平

面の次元と、天地をつなぐ立体的次元を併せもつものであろう」(武藤[1986(1983):17]。なお引用における<>は原文の「」、下線は付点による強調の代わりである)。これはティリッヒの「相関の方法」への批判、宗教間の対話の可能性とその成立の場所の問題として提起された問いであり、直接ティリッヒ研究の視点に関わるものではない。しかし、我々はこれからティリッヒの「境界」という表象の不十分さと、それを補足する場合に取るべき方向性について重要な示唆を受けることができる。先の考察から、ティリッヒ研究がティリッヒの実存的経験の次元(=「深さ」の次元)と著作として書かれた思想との関係に注目しなければならないことが明らかになった。もちろん思想の形成と発展の基礎にある「境界」という場所は単なる「線」としてではなく、それが思想として具体的に分節された内容からもわかるように、多様な諸問題を成立される「平面」としての広がり(=「広さ」の次元)を持つものと考えられねばならない。しかし、ここに欠けているのは「深さ」と「高さ」によって捉えられた「天地をつなぐ立体的次元」である。なお、今この文脈で「深さ」の次元と述べたものは、後に本論で「深みの次元」

(むしろこれは先に無制約的なものとの関わりとして「高さ」次元を名づけたものに相当する)と表現されるものとは別のものであり、思想や人格の底にある実存的経験のレベルを意味する)。(17)「現在」(提示された思想や行為)を理解するにはそれを立体的次元において見ること、これは「境界」において形成され達成された思想や行為を「深さ」との関係ばかりでなく、その「彼方」にあるもの([1936:73])との関係でも理解することを要求する。つまり「高さ」の次元が考慮されねばならない。さらには「境界」において形成される思想の平面もその多様な内容を包括する「広さ」としてばかりでなく、過去から現在をへて未来へ向かう「長さ」においても捉らえる必要がある。この「広さ」と「長さ」によって、本当の意味における「平面の次元」が可能になるのである。

我々はこの序論のはじめに、ティリッヒのトータルな理解を目指すこと、そしてそれは「広さ・長さ・深さ・高さ」の4つの次元からティリッヒを理解することであると説明した。これを以上見たティリッヒ自身の自己理解に即して説明するならば、次のようになるであろう。「境界に立つ」という実存的経験の「深さ」とそこに形成された思想内容の「広さ」、そしてその形成発展のプロセスの「長さ」、思想や人格の全体を支えかつその彼方にある

「高さ」、これらの4つの視点から捉えられるときに、トータルな理解は可能になるのである。これをティリッヒ研究の方法論として表現するならば以下のようになるであろう。

まずティリッヒをその「深さ」において理解することは、ティリッヒ自身の自己理解と思想的な基本的課題（思想家ティリッヒを貫く基本的問題意識）とを彼の実存的経験との関係で捉えること、つまりティリッヒ自身がその経験においていかなる思想的課題に直面し、それをいかに解決しようとしたかを明確にすることによって可能になる。これに関しては、ティリッヒの伝記的資料である自伝や書簡、日記などの分析が不可欠のものとなる。次にティリッヒが取り組んだ問題の「広さ」については、単に個々のテーマの内容を列挙するだけでなく、「深さ」から明らかになった基本的な思想的課題と個々のテーマとの関係、そして個々のテーマ間の諸関係（統一性、体系性）を解明することが必要になる。それはティリッヒの思想の構造あるいは体系性を分析することであり、前節で批判的構成、あるいは体系の批判的再構成と呼んだ作業によって遂行される。「長さ」に関する研究としては、ティリッヒの生きた時代史とティリッヒの思想の背景となる思想史（概念史と問題史を含む）の研究、ティリッヒの伝記的研究、またそれらを前提としたティリッヒの思想の形成のプロセスと発展のプロセス（発展史）の研究が考えられる。そして以上のティリッヒの思想の過去、現在についての研究に加えて、思想の未来の研究、つまりティリッヒの思想がティリッヒ以降の思想に対して持つ意義と可能性を論じる課題に取り組まねばならない。言い換えれば、それはティリッヒの思想が持つ我々の現在と未来に対する意義であり、現在の思想的状況の中でティリッヒを解釈する作業である。最後に「高さ」としては、ティリッヒの思想の最終的根拠、ティリッヒがぎりぎりのところで前提にしているもの、ティリッヒ自身の不安を克服する勇気の源泉、そしてティリッヒが無制約的な要請として理解していたものが問われねばならない。これについては本研究ではまとまった分析を行うことはできないが、様々な議論の文脈でそのつど触れられるであろう。

第3節. 本研究の視点・方法・構成

本節においてはこれまでのティリッヒ研究史の検討とティリッヒの自己理解の分析を念頭におきながら、我々自身のティリッヒ研究の方法論、つまり

本研究の立場をまとめたい。それに合わせて、本研究の構成や使用する文献などについても説明しておこう。

1) 本研究の視点と方法

ティリッヒ研究の現状から、ティリッヒのトータルな理解に関してわかったことは、ティリッヒの思想を個々のテーマや特定の時期に限定されない仕方ですべて的に理解するために、ティリッヒの思想体系の批判的な再構成という視点と、ティリッヒの思想を思想史（問題史・概念史）・形成発展史という二つの視点が存在し、それぞれこれまでに一定の成果をあげてきたことである。今後の研究方向としてはこの二つの視点のそれぞれをより精密に仕上げる（例えば、再構成された体系の評価や個別的テーマの位置づけの解明。また思想史的背景でこれまで十分に検討されてこなかった事柄や中期ティリッヒなどについての研究を進め、ティリッヒの思想の発展史の構図を明確にすること）とともに、両者を総合することによってティリッヒの思想研究を次の新しい段階へと進めることが問題となる。国際的なレベルでの相互交流を通して、これまでそれぞれ独自の仕方で行われてきた個別的なティリッヒ研究から研究者間に一定の共通理解を形成することが必要であり、その中で個別的テーマの精密な研究と、トータルなティリッヒ思想の解明という二つのレベルにおける研究が進められねばならない。

また第2節のティリッヒの自己理解からわかったことは、ティリッヒを研究する場合、その深さ・広さ・長さ・高さの4つの視点からアプローチすることが必要であるということであった。つまり具体的な時代史的出来事に直面した際の実存的経験という「深さ」が思想の形成と発展にいかに関わったのか、とりわけそれがどんなティリッヒの自己理解を生み出したかを思想理解の中心的な視点の一つとして設定すること、また様々な問題領域の「広さ」とその体系的な統一性、そして思想史的背景や伝記的出来事の影響や思想の内的論理の展開による思惟の変化あるいは発展の問題（「長さ」）、これらの広さと長さの視点によってティリッヒの思想の平面の構造と動態を理解すること、そしてティリッヒの思想の平面の究極的根拠、その全体が絶えず引き付けられていた永遠なるものの「高さ」を理解すること。これらの4つの視点からアプローチすることによって、ティリッヒの人格と思想はそのトータルにおいてはじめて接近可能になるのである。

以上の研究史と自己理解の分析の要約からすでに本研究の基本的立場は明

確になったと思われるが、以下本研究の基本的な問いを列挙することによって、我々自身のティリッヒ研究の視点のまとめとしたい。

1. ティリッヒ自身にとってティリッヒとはいかなる思想家であったか。ティリッヒが取り組んだ根本的課題は何であったか。この課題に取り組むための基本的方法論はいかなるものであったか。

2. ティリッヒの思想形成の前提となった思想史的背景（とくに哲学と神学）、あるいは同時代の思想的状況はいかなるものであったか。ティリッヒはいかなる問題意識と解決方法を継承したのか。同様の思想史的背景と時代史的状况を共有した諸思想家の中でティリッヒはどのような彼独自の思想を形成したのか、それが可能であった理由は何か。

3. ティリッヒの思想の発展史の段階や時期の区分を、どんな基準で、どのように行うことが適切か。それぞれの時期の特徴と、ある時期から次の時期への発展の外的あるいは内的要因はいかなるものであるのか。

4. 思想発展の全体を貫く一貫したものは存在するのか。存在するとすれば、それはティリッヒが自らの根本的課題を考えた事柄といかに関わるのか。

5. ティリッヒの多様な思想内容はどのように体系化できるのか。それをモデル化することは可能であろうか。ティリッヒの体系構想自体に見られる変化、そしてそのようにして形成された諸体系間の関係をどのように理解したらよいのか。また体系構想の変化とは思想のいかなるレベルにおける変化と考えられるのか。

6. 弁証神学はティリッヒの思想の形式と内容とにどのような形で反映しているのか。ティリッヒの思想の形式あるいは構造と内容とはどのように関連、あるいは対応しているのか。

7. 以上の問いへの取組の中で、ティリッヒの扱う個々の問題は具体的にどのように解釈できるのか。

8. ティリッヒの思想の内に動いている未来への志向性、つまりティリッヒ思想の現代的意義について、どのような評価がなされるのか。ティリッヒの思想の批判的継承とは具体的にどのような仕方で可能であり、またいかなる意味があるのか。

以上の視点から我々はティリッヒの思想へのアプローチを試みる。このアプローチの方法論について、基本的な点を再度説明するならば、次のようになるであろう。1. ティリッヒの思想の全体の枠組みに関しても、個々の問題

に因しても、思想史研究の方法論と、伝記研究の方法論とが駆使されねばならない。2. 思想体系の再構成についてはティリッヒ研究で批判的構成と呼ばれる方法が適用されるが、それはティリッヒの思想の再構成、つまり研究者の視点からのモデル化として行われる。3. 批判的再構成においては、まず思想の形式面（弁証神学とはいかなる思想形式を取るのか→第一部）と内容面（その思想の形式に対応して、ティリッヒはキリスト教の弁証をどのような内容の思想を形成することによって行っているのか→第二部）とを区別し、次にその両面がどのように対応するのか、また形式と内容を含めた全体が具体的な問題においてどのように展開されるかを解明する（第6章）。4. 思想の発展史的研究方法が適用される。その場合、他の思想家の場合と同様に、⁽¹⁸⁾ 思想の発展段階の区分の問題が生じる。これについてはこれまでのティリッヒ研究の批判的検討はもちろん、他の思想家についての研究方法も参照されねばならない。その上でまず、発展史の区分を行う基準を明確にし、次に発展の外的あるいは内的要因を個々の段階に応じて考察する。その際に思想の諸レベルを区別した議論（思惟の基本的な動機／思想の概念的な枠組み／個々の諸問題）が必要になる。

2) 本研究の構成

以上のような研究の視点と方法論を受けて、本研究の構成は次のようになる。この序論の後、まず第一部では、ティリッヒの思想の基本的立場が弁証神学であることを確認し、ティリッヒに至る近代神学の問題史を検討する

（第1章）。そしてティリッヒの思想の発展過程において様々な仕方で行われた弁証神学プログラム（体系構想を中心としている）を取り出す（第3章）。次に体系構想の基本となる「体系」概念について、思想史的な背景を哲学史と神学史の二つの方向から検討し、同時にティリッヒの体系構想を近代プロテスタント神学の思想史の中で詳細に比較検討することによって、その基本的特徴を解明する。またティリッヒの「体系」概念の規定と、体系構想の根拠づけ・正当化の議論をまとめる（第2章）。続いて、ティリッヒの体系構想として二つの基本的モデルを再構成し、その思想の発展史上での関連と内容の比較を行う、また二つのモデルをより一般的で包括的なモデルへと拡張することによって、現代の思想状況におけるティリッヒの体系構想の意義を検討する（第3章）。これらの三つの章によってティリッヒの思想の

基本的立場とその形式面の説明がなされる。

次に第二部では、第一部の思想の形式面（つまり体系構想という形式）に対応して、弁証神学が内容的にいかなるテーマを含み、またそれらのテーマ間の相互関係がどのようになっているかを説明する。ポイントは、キリスト教の弁証神学は内容的な基礎をキリストの出来事の理解にしていること、つまり中心点はキリスト論にあるということである。ティリッヒのキリスト論は象徴・言語の問題と歴史の問題という二つの基本的な展開軸をもっており、それらはいわばキリストの出来事の共時的軸と通時的軸とにおける分節化に対応する。第4章では、この内の前者に関して、ティリッヒの象徴論の思想史的前提、形成の文脈、最初にまとめられた象徴論の内容とその後の発展史、ティリッヒの象徴論の評価と批判、ティリッヒの象徴論の発展的継承のために注目すべき諸問題や象徴論の具体的なテキスト解釈への適用などを詳細に論じる。第5章では、キリスト論の時間軸への問題の展開として、ティリッヒの歴史思想（歴史解釈、歴史哲学、歴史神学）を扱う。内容としては、カイロス論によって、ティリッヒの歴史思想の特徴を明確にするとともに、ティリッヒの宗教社会主義論（これが歴史思想の形成される主要な場面となる）を手がかりに、同時代のバルト、ヒルシュとの相違と相違が生じた根本的理由を探る。このようにしてティリッヒの歴史思想の特徴を明らかにした上で、そこから派生する諸問題のいくつかを論じる。以上の二つの章において、ティリッヒの弁証神学の内容面の基本的構造は明らかにできると思われるが、第二部の最後にティリッヒの「相関の方法」（弁証神学の一つの方法論としての）が具体的な宗教思想のテーマにおいてどのように展開されているかを（つまり、弁証神学の形式と内容との具体的対応の仕方を）、ティリッヒの神論を使って分析する（第6章）。

最後の第三部は本研究のまとめに相当する。そこでは、それまでの議論を通して形式的にも内容的にも明らかになったティリッヒの弁証神学が、ティリッヒ以降の現代の宗教学で問われている諸問題に対していかなる意義を持つかを検討する。具体的には、現代宗教学において争点となっている、宗教の基本的な構造や機能をいかに理解するのかという問題（これは宗教の概念規定に関わる）、また様々な仕方で宗教に対して投げ掛けられている宗教批判（批判的還元主義的な宗教学）に対してどのように答えるのかという問題、そして現在「宗教の神学」という仕方で問われている諸宗教間の出会いや相互コミュニケーションといった事柄に対してティリッヒの宗教論から何を説

み取ることができるのかという問題が検討されるが、これらはそれぞれ第7、8、9章のテーマに対応する。

本研究は以上の三部9章によって、ティリッヒのトータルな理解を目指すものであるが、全体の構成について幾つかの問題点を指摘しておきたい。まず、三部のそれぞれは、これまでの説明からもわかるように、図式化して言えば、ティリッヒの思想の長さ、つまりティリッヒの思想の過去、現在、未来のそれぞれに焦点を合わせた内容になっている。第一部はティリッヒの思想の形式の解明をテーマにしているが、ティリッヒの思想の思想史的背景に関する最もまとまった説明はここにおいてなされる。また第二部は、思想の内容面の解明、つまりティリッヒの思想の「現在」に焦点をあてた議論と考えることができる。最後の第三部ではティリッヒの思想の未来に対する意義、あるいはティリッヒの思想が宗教とキリスト教の未来に対して与えるヴィジョンが主要なテーマであり、その意味でティリッヒの思想の未来にポイントがある。このように本研究はその全体がティリッヒの過去、現在、未来に焦点を当てた構成になっているわけであるが、この構造はそれぞれの部門の内部において反復される。つまり、思想の形式に関する過去・現在・未来の分析、思想の内容に関する過去・現在・未来の分析、そして思想の意義に関する過去・現在・未来の分析である。

以上のような構成上の意図から、次のような問題点が生じることになった。

1. 同じ構造（過去・現在・未来）が全体としても、そして各部分においても反復されることによって、本研究では、同じ事柄がいくつかの箇所で繰り返し扱われることになった。例えば、思想史的背景の説明や、ティリッヒの20年代前半の思惟の枠組みとなる「意味の形而上学」における意味分析の説明、あるいはティリッヒの象徴概念やリクールの隠喩論の説明、あるいは譬研究の研究史の説明、宗教史の構成や宗教社会主義の説明など、である。このような重複は、議論の簡潔さを損なう原因にもなり、さらに整理すべき箇所も多々存在すると思われるが、しかし本研究の構成上の特徴から言ってある程度の重複は必要であり、また避けことはできない。同様のことは注に関しても見られるが、注における記述の重複の主な原因は本研究が長い期間をかけて少しずつ準備され、部分的に発表されたものをまとめることによって作成されたことにある。
2. 本研究はティリッヒのトータルな理解を目的としているため、個別的な諸問題に関して詳細な検討を省略せざるをえないことがしばしば生じた。もちろん、注を含めて、具体的な個々の問題についてもでき

るだけの検討をこころがけたことは言うまでもないが、実際のところ十分に考察を深めることなく、指摘するにとどまった問題も少なくない。これらの点については、本研究以降に再度取り上げられるべき課題となるであろう。

3. 本研究はティリッヒの「未来」（ティリッヒ以降の思想状況に照らした広い文脈における意義）の検討を一つのポイントとしているため、通常のティリッヒの専門研究で扱われる問題の範囲をかなり超えた議論を含むことになった。これがティリッヒ理解には不可欠であるというのが、この序論で述べたかったことの一つであるが、全体として見るときティリッヒ研究としての集約性に欠ける感があることも否定できない。

3) 引用文献に関して

本研究では多数の文献が引用されるが、引用に際して次のような方針を立てることにする。

1. ティリッヒ自身の文献について

ティリッヒについては、原則として現在刊行中のティリッヒ著作集（Paul Tillich, Main Works/Hauptwerke, 1987 ～）を用いる。というのも、従来のティリッヒのドイツ語版の全集（Paul Tillich, Gesammelte Werke）は、複雑な翻訳プロセスをへることによって内容がオリジナルとは違った形で収録された文献が少なくないなど、ティリッヒの思想の発展過程を正確に分析するには不適當だからである。⁽¹⁹⁾ それゆえ今後のティリッヒ研究は新しい著作集からの引用を基本にすべきであろう。しかし、これに収録されていない文献は、翻訳（ドイツ語論文の英訳やその反対のもの）ではなく、原文にしたがって引用する。ただし、ドイツ語版全集によってしか利用困難なものについては全集版を使用した。このような文献が重要文献の範囲においても少なからず存在するかぎり、全集版は今後も一定の価値を持ち続けるであろう。また引用される文献の種類については、本研究の目的や方法に合わせて、できる限り多くのジャンルのものを扱うようにした（自伝、書簡、日記、論文、著書、講義録、説教など）。

2. ティリッヒ以外の文献について

原則として引用は原典から拙訳によって行われる。そのためすでに存在する邦訳とは違った訳になっているものが多く存在する。引用の際は、もちろん邦訳をそのつど参照したが、引用の表記が繁雑になるため参照した邦訳の頁などは省略する。しかし、原文を検討できなかったものについては、邦訳

をそのまま利用し、その翻訳のページを表記する。また、使用翻訳の発行年は（ ）の中に示した。詳しくは文献表を参照。

3. 引用文献については、最後にまとめられた文献表の記号を用いる。省略記号もそこに示したものを使用。文献表は一人の著者ごとにできるだけその発表順序にしたがって配列したが、ティリッヒにおける同年の著書はドイツ語全集の14巻の文献目録に掲載された順序などにしたがって、年代の後に付けたアルファベットの小文字で順番を示す。またティリッヒの著作、論文、講義、講演は、思想の発展史を分析する必要からその初版の発行年あるいは講義・講演の行われた年代を示した。これに関しては、講演の年代、それが論文化された場合の初版の年代、そして本研究で実際に引用した版の年代が、異なっているものが存在するが、そのすべてを表記することは繁雑であるので、発展史的研究にとって細かな表記に意味がない場合には、表記の仕方にある程度の流動性を持たせることにする。この場合も文献表によって、必要な情報は確認できるようにしている。例えば、表記は次のようになる。

例：1965(1966)は、例えば1966年に論文として発表されたが、講演は1965年であることを意味し、引用はもちろん1966年の論文から行われる。

1911(1977³)は、1911年に初版が発行されたが、引用は1977年の第3版によるということ。

つまり、実際に引用される文献の年号（訳書の場合を含めて）は、括弧の中に示される。もちろん括弧がない場合には初版からの引用が行われたことになる。また、著作集や全集から引用する場合は、文献表の該当する文献ごとにその末尾に示した全集の略号を用いる。1922: ……(in:GS. 4) など。

また同姓の場合は、名前の後にイニシャルを示すことによって区別を行うことにする。例えば、トーマス(0)。

4. 文献の著者やページは、次のように示す。

例： ティリッヒ[1951a:25]は、著者がティリッヒ、文献は文献表のティリッヒの部分の1951a と示されたものであり、引用はその25ページからである、ことを意味する。

5. 引用は「 」によって行うが、その中の諸記号は次のように約束する。

a. () は原文の用語などについての筆者による補足説明

b. 下線は、原文における様々な強調記号（、、、あるいは・・・あるいはイタリック体）の代用

c. < > は、原文内の「 」の代用 d. …… は中略を意味する

- (1) クロスマン[1983]の文献目録が示すように10年前の時点で、しかも英語圏に限定しても、ティリッヒ研究は膨大な数にのぼる。1986年の時点で、シュッスラー[1986:3])はティリッヒ研究について、約350のモノグラフ、450の論文の存在を数えており、89年には1000を超える数を指摘している(シュッスラー[1989:a:19])。
- (2) 国際的レベルでのティリッヒ研究の中心はドイツとアメリカであるが、それぞれにおいて、国際ティリッヒ・シンポジウムの開催([1989], [1991])、北米ティリッヒ協会の活動([1978], [1984], [1987])に見られる研究者の交流が行われ、その研究成果が報告されている。とくに現在進行中のティリッヒ著作集はドイツとアメリカの研究者の共同作業の具体的な成果である(WW.1~6。ラッチョー[1987])。しかし、研究者の本格的交流はさらに今後の課題であると言わざるを得ない。なぜなら、代表的なティリッヒの研究書の参考文献表を比較すればわかるように、英語圏の研究書が同様のテーマを扱ったドイツ語圏の文献をほとんど参照していないことは珍しいケースではなく(最近のものでも、トンプソン[1981]、グリッグ[1985]、リスティニーミ[1987]、リング[1991]など多くの例を指摘できる)、また反対にドイツ語圏の研究が英語圏の研究を無視している例も少なくない(最近のものでも、シュニユーベ[1985]、シェーファー[1988]など)。もちろんこの点は近年かなり改善されてきたと言えるが、いまだに同じドイツ語圏内でさえも相互交流が十分なされていないとしか思われぬ研究が存在することとは、参考文献表によって容易に確認できる。またティリッヒ研究は以上の他にも広範な地域——例えば日本、フランス、イタリア(ボスコ[1974]、ミストゥラ[1978])、北欧、インドなど——に広がっており、それぞれの地域に特徴的なテーマの設定を指摘することができるであろう。例えば、日本におけるティリッヒと仏教思想との比較など。これらの地域内でも交流が稀薄な複数の研究グループの存在を指摘できるかもしれない。
- (3) 関連テーマの範囲内でティリッヒの研究史のまとめがなされている研究書は多数にのぼる。とくに参照すべきものとしては、シャーレマン[1969:if.]、ブライボール[1971:167~170]、ロス[1978:181~189]、オマーラ[1985:290~306]、リスティニーミ[1987:6~15, 187~192]、シュッスラー[1989a:19~28]、また、とくにクレイトン[1980]、藤倉[1988]、ヤール[1989]、ライマー[1989]では、随所に研究史の重要なまとめが見られる。
- (4) 現代の実存主義的思想(広義における)における神の問題というテーマで、ティッヒをキルケゴール、ヤスパース、ハイデッガー、サルトル、ジルソン、バルトと共に扱ったコックラン[1956]、ドイツ宗教社会主義というテーマの中でその中の代表的人物の一人としてティリッヒを扱ったブライボール[1971]、現代のプロテスタント政治神学というテーマにおいて、ティリッヒをバルト、ボンヘッファー、ブルンナーと共に扱ったウィリアムスン[1976]、また神学における象徴論というテーマにおいて、ラーナー、リクール、ラカンと共にティリッヒを扱っているミュラー[1990]など、このタイプの研究もかなりの数にのぼる。
- (5) [RGG¹:6:899R~900L], [ER.14:530L~533L], [EDTh:1093R~1094R], [ODCC²:1377R~1378L]などの辞書におけるティリッヒの項目。ティリッヒについての概説や簡単な紹介を行っているものとしては、土居[1960]、トーマス(H)[1965]、マックラウド[1973]、ラッチョー[1980]、茂[1985]など多数のものが存在する。キリスト教思想史の

- 中でティリッヒについて一章程度のスペースをあてているものには、ビュルクレ[1960 (1964):65 ~77]、ティーリケ[1983:668 ~677]、ラッチョー[1986:123 ~149]、ケルゼー[1989:134 ~151]、フメル[1989:439 ~473]、レントロフ[1991:291 ~308]など。
- (6) ティリッヒ研究においては、何らかの仕方で、ティリッヒ以後の神学あるいは哲学思想との関係において、ティリッヒを分析しているものが多く見られる。シェーバース[1974]などはその副題「今日の議論の文脈におけるパウル・ティリッヒの理解」が示すように、その典型と言える。ティリッヒの思想をティリッヒ以後の思想の展開の中で、つまりティリッヒの思想をその未来に開かれた可能性の中で見ることの重要性は、新しいティリッヒ著作集の編集者の基本的主張でもある。「パウル・ティリッヒの生涯の仕事は、さらなる反省を促す。実に、それは新たに思索されることを要求し、そのような仕方で学問の前進を可能にするのである。ティリッヒは、それに単純に賛成できるような完結した体系を残さなかった。むしろ、ティリッヒはさらなる思索を刺激してくれるのである。ティリッヒの著作のこの特徴は、ティリッヒがますます歴史的人物をなっていく後においてもなお、効果を持ち続けているのである」(ラッチョー[1987:3.6])。
- (7) このうちの第一グループに、リスティニーミが分類するのは、エドワーズ[1965]、マクラウド[1973]、クレイトン[1980]である(リスティニーミ[1987:8.15])。また、ロス[1978:181 ~189]は、ティリッヒ研究を6つのグループに分けているが、それも基本的にはリスティニーミらの分類を軸にして整理することが可能である。
- (8) このグループには、キイレン[1956]、クヴァード[1962]、マッケルウエイ[1964]、マーチン[1966]、ハモンド[1966]、ヴィー[1975]、アンナラ[1982]が挙げられる(リスティニーミ[1987:8])。もちろん、これらのタイプのティリッヒ研究においても、現在のティリッヒ研究の水準にしたがって見ても優れた研究が少なからず存在する。上に挙げたものに他にも、オマーラ[1970]などは、ティリッヒの思想史的研究と体系的研究(神の問題に関してであるが)の両面にわたって、ティリッヒの思想の優れたまとめている。
- (9) リスティニーミは、自らの方法を人文科学あるいは社会科学における方法論をめぐる論争の中に位置づける(リスティニーミ[1987:2 ~6])。リルティニーミが基本的に退けるのは、現代の分析哲学あるいは論理実証主義の伝統における存在論的問いの軽視(科学的探求において存在論的問いは不適切である。これは素朴実在論——世界は外に存在する事物である、知識は感覚与件を通して与えられる、言葉は我々が知覚において外的関係を通してのみ接近できる物質的実在を支持する——を前提にする)と還元主義的傾向(説明と理解の二分法)である。このような経験論や分析哲学の理解自体には問題があるものの、存在論的立場の分析を方法論の中に受け入れ、説明と理解を相補的なものと捉えるリスティニーミの主張の意図は了解できるであろう。なお、「構造主義的—解釈学」の中に出てくる「不確定な状況」はデューイの概念である(ibid.:11)。
- (10) [1951a:11~15]。これが、現象学において本質直観が行われるための具体的な素材の選択の批判的基準となるとともに、ティリッヒの批判的現象学の特徴がある(ibid.:106ff., 211~215)。なお、この神学の形式的基準に対応する議論は、ドレスデン講義にすでに見られる([1927/28:280])。
- (11) ティリッヒ自身は「組織神学」の中心がキリスト論にあると述べているが([1957a:

vii))、我々はティリッヒのキリスト論自体が聖霊キリスト論として展開される方向性を示唆していることに注目すべきである([1963a:144～149])。つまり、キリストとしてのイエスにおける新しい存在の現実化は、キリストの出来事において新しい存在が歴史における霊の現臨の基準として現れたことを意味し、新しい存在は霊の現臨の出来事に他ならないのである。このティリッヒのキリスト論については、近藤[1985:209～240]で批判的に論じられている——新しい存在の現実化にとって主体は聖霊であり、キリストはその場所に過ぎない。存在論的救済論にキリスト論は包括される。養子論に近い。キリストを第二位格とする三一論がない。むしろ霊的キリスト論とキリスト論的聖霊論の統合が重要であるなど——。この近藤論文は、ティリッヒの霊的キリスト論を論じてものとして、またベルコフとの比較を行っているものとしてユニークであるが、その批判の内容自体はティリッヒ批判としてよく見られるものである。また、『組織神学』第3部のキリスト論自体を視野に入れるならば、ティリッヒのキリスト論が存在論的救済論の一部に過ぎないという近藤の判断ははたして正当であろうか。なお、ティリッヒの三一論においては、本研究の第6章を参照。

- (12) 20年代前半の体系と『組織神学』の体系との比較の問題は、本研究の第3章で詳しく行われる。シャーレマンの言うティリッヒの二つの体系に対して、クレイトンは4つの体系を指摘するが(クレイトン[1980:30])、それぞれの体系の性格の相違を無視して、いくつの体系が存在するかを論じてあまり意味があるとは思われない。
- (13) バーネット・シュトラーム[1981]は、[1908]、[1911]、[1913/14]を分析するとともに、付録としてそれらを収録している。トンプソン[1981:28～56]は、ティリッヒの就職論文である[1915]の分析を行っている。ミッシュェル[1982:20～282]は、シュライエルマッハー(『宗教論』)との比較という視点から、[1913/14]の神学プログラムを論じている。このように80年代に入って、初期ティリッヒに多くの研究者の関心が集まるようになり、この傾向はヴェンツ[1979]、クレイトン[1980]、シュッスラー[1986]、レップ[1986]などの主要な研究においても確認できる。なお、初期ではなく、前期ティリッヒに焦点を当てた研究ならば、60年代後半からいくつかの研究の存在が指摘できるであろう。アダムズ[1965]、シャーレマン[1969]、シェドラー[1970]、アーメルング[1972]など。
- (14) クレイトンはティリッヒにおける相関関係の二つのモデル、つまり「問い-答え」モデルと「形式-内実」モデルを再構成するにあたって、M.ブラック、M.ヘッセのモデル理論に言及しているが、ブラックやヘッセの科学哲学や分析哲学におけるモデル理論がどのように生かされているかはまったく不明確である。わずかに関係があると思われるのは、モデルの理論拡張機能の議論である。ティリッヒの弁証神学のモデルの再構成に関しては、シャーレマン、トラック、リスティニーミにおける方法論の方が有効と思われる。むしろクレイトンの長所はティリッヒの思想史的発展史的研究に求められるべきであろう。
- (15) ティリッヒの思想の特徴を「境界」というメタファーによって示す最近の例としては、ペイナダース[1980:11f.]、テイラー[1987:12～18]、ヤスパート[1987:12～31]、藤木[1988:10]、コダツレ[1989:301～306]などが挙げられる。
- (16) この[1926a]の過去・現在・未来についての議論は、アウグスティヌスの時間論

(精神の現在的広がりとしての時間。記憶、直観、期待という幅のある時間)を思い起こさせるものであるが、最近の神学において時間の諸様態の重層構造を論じているものとして、モルトマン[1985:135～150]は興味深い。つまり、「歴史の中で動いているのは、その過去と未来とをもつ時間的現在である。……すべての現在を超越するこの未来を終末論的未来と呼ぶ……。それは歴史の未来として、現在の未来と同様に過去の未来である。そのかぎりにおいて、それは歴史的時間の根源であり源泉である」(ibid.: 140)。これは、ティリッヒの語る過去と現代と未来という歴史的プロセスとそれに対する永遠なものの関係を一つの時間論として展開するうえで示唆的である。

- (17) 「深み」というメタファーは、アメリカ時代、とくに50年代のティリッヒにおいて文化の根拠づけとしての宗教を表現するために用いられるものであり — アーメルング[1972]では、文化の神学、恩恵の形態の問いによって特徴づけられる思想の発展史的段階に対して、アメリカ時代の思惟を特徴づけるものとして、「深みの次元の経験」というメタファーが用いられている — 、今問題とされている個人の実存的経験のレベルという意味での思想の「深さ」とは区別される。深みの次元は、個人の思想の深さとしての実存的経験のさらに基礎的レベルと考えることができるであろう。しかし、この「深みの次元」に相当する思想は20年代にすでに現れている — 1926年の「第三の次元」([1926b:62]、あるいは「認識の第三要素」([1926d:277～281]) —。
- (18) 長い思想の発展過程を持つ思想家の研究において、本研究で発展史的方法と呼び得る方法論が用いられることは少なくない。例えば、ヘーゲルの宗教哲学に対するイエシユケ[1983]、トレルチについての安酸[1986]、ハイデッガーについてのベゲラー[1963]、バルトについてのトランス[1962]、大崎[1992]などは、それぞれの思想家の長い思想の発展とその中における一貫性と変化とを後づけることによって、思想の全体的な解釈を行っている。したがって、本研究は直接的にはティリッヒの思想のトータルな理解を目指しているものの、多様な問題を体系的にしかも長期にわたって論じている思想家をいかに理解するのかという思想研究の方法論として読むことも可能である。
- (19) この点が明確に現れている典型的な例としては、[1922c]を挙げることができる。全集版には、1922年のドイツ語の原文ではなく、1948年の「プロテスタント時代」の英訳(正確には改訂版)のドイツ語訳が収められており、20年代後半以降のカイロス論の展開があたかも22年の時点で現れているかのような印象を与える結果となっている。この点について、クレイトン[1980:207f.]は、アーメルングの研究に不備な点があることを指摘している。また全集版とオリジナル版との相違は、全集版自体において「哲学と運命」([1929c])を具体例として示されている([GV. XIV:84～131])。この場合は、1929年の「カント研究」に発表されたオリジナル版と1948年の「プロテスタント時代」に所収の版と、1950年の「プロテスタンティズム、原理と現実」の版と、1961年のGV. IVにおける版との4つの異同と対応が明確に示されている。なお、WVではそれぞれのテキストの異同についての詳しい注が付けられている。

第一部

弁証神学・体系構想

「弁証学の運動はまさに発展したキリスト教神学の誕生と呼ぶに相応しいものである。キリスト教は様々の理由から弁証学を必要とした」(HCT:24)、「弁証神学は<応答する神学>である。それは<状況>に含まれている問いに対して、永遠のメッセージの力において、またその問いを含む状況により与えられる手段によって、答える」([1957a:6])

「メッセージを近代精神と妥協させたとして、神学者を非難することはきわめて容易である。これによって神学者は、与えられた伝統を単に繰り返すのか、あるいは伝統を近代精神に調停するのか、という二者択一の前に立たされる。もし彼が単に(伝統を)繰り返すだけなら、彼は余計者である。……もし余計者であろうとしないならば、彼は伝統を調停する調停神学者となる。……神学はその定義からして調停神学であると言いうるであろう。<調停神学>という用語はほとんど同語反復である。なぜなら伝統を調停しない神学は神学ではないからである」(HCT:505)。

序論で述べたように、本研究はティリッヒの宗教思想をその発展史に即して、また体系的に解明することを目指している。つまりティリッヒの思想をその変遷の全過程、その領域の全範囲に渡って統一的に理解する試みであり、それはティリッヒの経験・現実理解・自己理解のレベルから出発し、思考方法・思惟形式のレベルを通して、思想内容のレベルへと分析を進めることによって可能になる。このような本研究の全体的な構図の中で第一部の課題は、ティリッヒの現代の時代状況の解釈と自己理解からティリッヒの思考方法・思惟形式の展開を明らかにすることである。これは、境界、緊張、不安といった一連の言葉の中に凝縮されて表現されているティリッヒの時代状況の解釈と自己理解を、総合、調停、媒介、相関といった言葉で表現されたティリッヒの思考方法・思惟形式と結び付ける作業であり、具体的には弁証神学と

体系構築というティリッヒの宗教思想の二つの基本的特徴の連関を解明することに他ならない。⁽¹⁾ 以下、ティリッヒの宗教思想の基本的性格をまず「弁証神学」と規定し、次にその方法・形式を「体系構築」として解明するという手順にしたがって考察が進めよう。そこで第一部の問題は次のようになる。

1. ティリッヒの「弁証神学」はいかなる歴史的コンテキストのなかで、いかなる課題・問題意識において成立し、何を意図しているのか。これに答えるにはティリッヒの思想史あるいは伝記的研究が必要であり、特にティリッヒに直接するドイツ近代の思想史とティリッヒを取り巻く宗教社会史の状況を概観し、ティリッヒの直面した思想的課題を明らかにしなければならない。

2. ティリッヒの「弁証神学」はこの課題を遂行するために、どのような思考方法あるいは思惟形式を取ったのか。思考方法あるいは思惟形式はティリッヒの思想の展開過程とどのように連関し、またティリッヒの思想の展開を理解するためにいかなる意味をもつのか。これはティリッヒ思想の基本構造とその発展史についての研究であるが、ここでも当然ティリッヒの立つ思想史的連関に留意しなければならない。

3. ティリッヒの弁証神学の発展過程から、弁証神学の基本的モデルを類型化し、諸モデルの比較検討をした上で、ティリッヒの弁証神学の特徴と限界を明らかにすること。その上で、ティリッヒの弁証神学の意義と批判的継承について論じること。

第一部の三つの章において、我々はこれら三つの課題を順次扱うことによって、ティリッヒの宗教思想の基本構造と発展史を、特に思想の形式・方法のレベルで明確化する試みを行いたい。

第一章：ティリッヒの思想の展開と 弁証神学

ティリッヒが自らを弁証神学者として自覚するようになったのは、1912年から2年間にわたる、ベルリンの労働者地区で副説教師として教会的实践に従事した際のことである。ティリッヒは説教者として教会外の知識人や労働者と出会い、キリスト教のメッセージがその伝統的表現形式においてはもはや了解困難になっているという現実と直面した。この経験は、ティリッヒの弁証神学者としての自覚にとって、つまり教会の内と外の境界(Boundary)に立って、分裂に陥っているキリスト教と近代社会を媒介し、調停することが自らの思想的課題であるという自覚にとって決定的なものとなった。⁽²⁾ まず我々はティリッヒの弁証神学プログラムの分析に入る前に、キリスト教思想における弁証神学の歴史(ティリッヒに関わる範囲で)と、19世紀以降のドイツの宗教社会史的状况とそれに対応した弁証神学の展開について概観し、ティリッヒの歴史的思想的背景を確認しておく必要がある。

第1節. 弁証神学としてのキリスト教神学

1)キリスト教神学と弁証神学的動機づけ

弁証神学(Apologetic Theology)とは、キリスト教の真理性を弁明する神学的作業であり、その始まりは2世紀の弁証家たち(die Apologeten)——ユスティノス、タチアナス、アテナゴラス、テオフィリオスなど——における、組織的に展開されたキリスト教神学に遡る。しかしキリスト教の弁証に動機づけられた思想形成という意味での弁証神学は2世紀の弁証家に限定されるものではなく、「キリスト教の弁証の試みは宣教の始めからすでになされていた」⁽³⁾、つまりキリスト教神学はそもそもその発端から現代にいたるまで弁証神学的に強く動機づけられてきたのである。弁証神学的動機づけは形式的にも内容的にもキリスト教神学をかなりの程度において規定してきたと言えよう。従ってこの点で、『組織神学』における「弁証学は組織神学に遍在している一要素であり、その特殊部門ではない」([1951a:31])というティリッヒの主張は正当である。つまり本来弁証学は神学自体の持つ質、神学の本質的構成要素の一つと考えられるべきなのである。我々はこのようにキリスト教神学が弁証神学的動機づけに規定されていることを確認した上で、

その典型を2世紀の弁証家、そしてテルトゥリアヌス、オリゲネスに見出すことができるのである。古代キリスト教の弁証学（＝思想的戦い）はユダヤ教とギリシャ思想という二つのフロントにおいて行われたと考えることができるが⁽⁴⁾、ティリッヒはキリスト教会が直面した告発を次の二つに集約している。つまりキリスト教はローマ帝国の基盤を危うくするという政治的告発と、キリスト教は哲学的断片を寄せ集めて作った一つの迷信であるという思想的告発である。⁽⁵⁾ 我々はこれら二つをオリゲネスの『ケルスス駁論』に残されているケルススのキリスト教批判に見出すことができる。ここで重要なことは弁証家たちが「この告発に対して答える」という形式によってキリスト教の自己主張を体系的に行ったこと、つまりキリスト教の弁明がキリスト教神学の組織化を促進したという点である。この例としてティリッヒが特に注目するのはユスティノスのロゴス論であり、後に見るようにこれはティリッヒ自身の宗教思想との関係においても重要な意味を持つ⁽⁶⁾

ティリッヒの弁証神学と古代の弁証学との関係を、当面のテーマである神学の方法・形式という点に限定してまとめてみよう。ティリッヒは古代の弁証学がキリスト教に対してなされた告発に答えるために取った方法を、次の三段階に整理する。1. キリスト教と批判者との間の対話を可能にする共通基盤、共通に承認する真理を明確にする。2. 批判者の思想に含まれる弱点、内的矛盾を指摘する。3. キリスト教の真理を批判者に対して外から強制するのではなく、むしろそれが批判者自身の内に見出だされる期待の成就、問いへの答えであることを示す。⁽⁷⁾ このようにして進められるキリスト教の弁証の方法・形式は、ティリッヒ自身の「相関の方法」の原形であり、1912年の『教会弁証学』に現れたティリッヒの弁証神学の出発点において確認できるものに他ならない。

2) 近代の宗教的状況と世俗化

古代において成立した弁証神学の伝統はキリスト教思想史において、さまざまな形態を生み出しつつ中世から近代に継承された。⁽⁸⁾ ここで重要なのは、「弁証」がそのつどの様々な相手に対応して、具体的な状況においてなされたこと、そしてこのことが弁証神学の方法・形式・内容に密接に関わっていることである。そこで、ティリッヒの思想に関しても、それが形成され展開された状況を明らかにすることが当然必要になる。その場合、18世紀の

啓蒙思想において、弁証神学をめぐる問題状況が質的に新しい段階に入ったことに注意しなければならない。そしてこの新しい状況がティリッヒの思想形成の直接的な前史である19世紀のプロテスタント的な神学と哲学を規定しているのである。ティリッヒ研究者がしばしば19世紀の神学あるいは哲学の歴史的展開から叙述をはじめ、その中にティリッヒの思想を位置づけるのは当然の作業であり、我々もこの点をやや詳しく検討する必要がある。⁽⁹⁾

さてこの新しい状況への移行は、キリスト教的信仰の伝統、あるいは国家と教会の権威に対する人間の自律性が近代的な自覚に達したことに端的に現れている。⁽¹⁰⁾これは宗教社会学で「世俗化」としてしばしば論じられる事態であるが、事態はきわめて錯綜している。世俗化をどのように規定し、あるいは評価するかは研究者においても見解の一致には達していない。⁽¹¹⁾ここでは世俗化を近代化のプロセスにおいて生じた以下のような一連の変動と理解することにしよう。つまり、近代化とは、社会システムの変動、すなわち産業革命による経済システムの変化とそれに平行した政治システムの変化とに基礎づけられた社会システム全体の変動の問題と考えることにする。ルーマン的には、中世封建的な階層的に分化した社会システムから機能的に分化したシステムへの移行である。このように機能分化したシステムにおける人間の意識形態の、つまり近代社会の意識レベルの特徴はバーガーの指摘するように工業生産と官僚制の内に読み取ることができる。⁽¹²⁾従って世俗化は社会システム全体との関係、宗教システム自体の内的変化、また宗教意識のレベルの変化を包括する多次元的な事態と考えられねばならない。

そこで「世俗化」を不当に一般化することによって、明確な基準を欠いた曖昧な言葉（グラスナーの言う社会的神話）にしないためにも、⁽¹³⁾少なくとも次の三つのレベルを分けて考える必要がある。1. 社会システム・制度レベルでの世俗化：世俗化は近代的社会システムへの移行に伴って全体システム内に生じた機能分化（教会からの政治、経済、教育、科学などの分化・自立＝キリスト教の社会統合力の後退、これは見方によっては宗教がその固有の機能を果たし得るように純化されたことと評価できるであろう）と宗教システム内部の変化（宗教組織の集中・強化、宗教組織内部での職業的専門化）として理解できる。⁽¹⁴⁾2. 文化レベルでの世俗化：世界観のレベルでの変化、例えば呪術からの解放（バーガーはこれが古代イスラエル・旧約聖書に始まる世界の倫理的合理化に遡り、宗教改革によって促進されたと考えるが、こ

の見方はコックスの世俗都市の神学にも見られる)や、科学的世界観からの日常的現実・意味秩序への影響(ブルトマンの非神話論化の問題意識はこれを受けたものである)を挙げることができる。3. 個人の意識レベルでの世俗化: 以上の二つのレベルでの世俗化は個々人の意識のレベルに一定の変化を当然生じざるを得ない。これは礼拝出席者数や神学生・聖職者の数の減少といったことなどに現れている伝統的宗教への無関心の拡大、あるいは伝統的な宗教的シンボルが日常において了解困難あるいは無意味化してきていることなどにおいて指摘されてきている事態である。しかしこの点に関しても、解釈は必ずしも単純ではない。礼拝出席者数の統計分析という方法論に関わる問題だけでなく、そもそも礼拝出席者数によって宗教的意識の低下という結論を出し得るかが問題になる。礼拝出席者数の減少は宗教意識の低下というよりも、宗教形態の変化(教会型の制度的な宗教から非制度的な宗教への移行=宗教の個人化)としてもある程度は解釈可能である(ルックマンの「見えない宗教」への移行)。しかしいずれにせよ世俗化は社会システム、文化のレベルに止まらず、宗教意識のレベルにおいても大きな変化を生じてきたことは明かである。⁽¹⁵⁾なお以上の三つのレベルの相互連関については、それぞれのレベルの因果関係を論じるに当たって、レベル間で変化の速度にずれが存在すること、レベル間の因果的影響は双方向的に考える必要があるを注意しておきたい。

ここでティリッヒによる現代の宗教的状況の解釈を明確にするために、ティリッヒ自身の世俗化論をまとめるておくことが有益であろう。ティリッヒが以上のような世俗化の事態をいかに理解し解釈しているかを知るために、我々はティリッヒの行った「現代の宗教的状況」の分析論を基本資料とすることができる。⁽¹⁶⁾もちろん宗教的状況の分析の個別的内容については思想の発展の諸段階において、あるいはティリッヒの置かれた歴史状況の変化に対応して様々な変遷が見られる。しかし近代社会の形成期・確立期以降の、つまり19世紀以降の西欧世界(特にドイツ、アメリカ)という意味での「ティリッヒの現代」における宗教的状況の理解に関しては、半世紀を越える思想の発展においても基本的な一貫性が見られる。その要点は以下のようにまとめられる。

1. 「深みの次元の喪失」(der Verlust der Dimension der Tiefe): 「西洋の人間の現在の状況における決定的要素は、深みの次元の喪失である」

(GW.V.43)。深みの次元、あるいは垂直線と水平線は、宗教的なもの（宗教経験における超越の契機・永遠なもの）と世俗的文化的なもの（倫理、教育、政治、経済、科学、技術などの人間の諸活動領域、時間的なもの）とを表現するために用いられる空間的隠喩であるが、ティリッヒが「現代の宗教的状况」として指摘する第一の特徴は、現代社会・現代人における宗教的次元の喪失＝意識の水平化に他ならない。この背景に存在するヨーロッパ近代の歴史的状况である19世紀の市民社会の精神性を、ティリッヒは「自己の内に安住する現存在」（真の自己超越・超越の次元の喪失）と規定し、この市民社会の精神こそが、「数学的自然科学、技術、経済」の担い手であり、現代の人間の精神的状況、つまり深みの次元の喪失を引き起こしている、と考える（[1926a:32]）。これは先に見た「世俗化」現象にほぼ対応するものであり、また神学者や宗教学者が好んで行う現代文明批判の記述にも類似の见解をよく目にすることができる。⁽¹⁷⁾しかしティリッヒにおいて特徴的なことは深みの次元の喪失が宗教に対して外から降りかかってきた偶然的な災害ではなく、宗教史のダイナミズム自体に起因していることを洞察し、そして近代精神の基本的特徴としての理性の自律性に対して両義的評価を行っていることである。⁽¹⁸⁾つまり近代の自律的理性は全面的に非宗教的・反宗教的なものとして否定（近代社会の歴史現象としての世俗化を宗教の衰弱・喪失と捉えその原因を近代の自律的理性に求めるという宗教的な反近代主義、例えば親ヒットラー的神学者たち）されるべきものでも、全面的に肯定（ボンヘファーの成熟した社会→『世俗都市』のコックス、神の死の神学）されうるものでもない、むしろ宗教との関係における自律的理性は、それが置かれた関係性の局面に応じて否定的かつ肯定的に評価されるべきなのである（第5章参照）。ティリッヒは自律的理性の自覚の過程を宗教史のプロセスの中に位置づけ、その中で両義的評価を下している。また深みの次元の喪失の具体的な現れとしてティリッヒが指摘するのは、現代人にかなり広く浸透していると思われる伝統的な宗教的シンボルの了解困難化（＝無意味化）、伝統的宗教への無関心の拡大である。つまり「深みの次元の喪失」でティリッヒが捉らえているのは、社会システムのレベルでの世俗化の文化・意識レベルへの波及と言えよう。

2. 「宗教の多元化」：バーガー、モルトマンらの指摘するように、近代化・世俗化は宗教の内面化、私事化、多元化を伴っている。⁽¹⁹⁾特に多元化に

については、近代社会が社会全体を包括するような単一の意味世界とその根拠づけ・正当化をおこなう統一的宗教を失い、社会的生活世界が複数化（私的領域と公的領域への二分化と、双方の領域でのさらなる複数化。これが都市生活とマス・コミュニケーションという二つの近代に固有の体験を伴うという点で、近代化・世俗化は生活の都市化、情報化とも言える）することに、その主要な原因を求めることができる。つまり宗教の複数化、複数の宗教の競合状態（自由競争）は世俗化の一つの現象形態と考えられる。この場合、競合する宗教には、伝統的宗教の他に、様々な新興宗教、あるいはイデオロギーや政治活動などの擬似宗教を含められるべきであり、宗教の複数化は宗教の本質理解、宗教の定義の変更あるいは拡張を要求する。新興宗教や擬似宗教の抬頭に関連して、ティリッヒは精神の水平化という19世紀以降に顕著な傾向と対比しつつ、より最近の状況を「振り子は宗教の垂直線的发展方向に振り戻しつつある」（GW. X. 19f.）と評価する。その根底には宗教を伝統的宗教に限定する狭義の宗教理解をより広義の意味で宗教概念へと転換するという意図が存在する。狭義の宗教をめぐる諸問題については、本研究の第7章を参照。

しかしまた宗教の多元化は世俗化のみに還元できないことにも注意しなければならない。それは現代という時代は世界の諸宗教の出会いが本当の意味で現実化した時代であるということに関わる。現代の宗教的状况の多元性は、世俗化の影響に加え、世界の諸宗教が相互に複雑に作用し合うことによって急速に加速化されつつある。こうして現代社会と現代人の宗教的状况は、世界の諸地域の伝統的な諸宗教、新興宗教、擬似宗教が一つの社会に流入し並存するという特徴を持つようになる。ティリッヒはこのことを思索の初期の段階から意識していたが、晩年になるにつれてしだいに決定的な問題として自覚するようになった。そして最終的には未完におわった宗教史の神学の構想にいたるのである。⁽²⁰⁾

3. 「無意味性の不安」：ティリッヒは以上の世俗化以降の社会的状況が「生の意味の喪失」「無意味性の不安」を引き起こしていると考え。なぜなら、バーガー、ルックマンの知識社会学が説得的に示しているように、伝統的な諸宗教とそのシンボル体系は人間が生きる意味世界を統合し根拠づけ正当化するという機能を担ってきたのであり、個人のアイデンティティーの基礎づけてきたものだからである（バーガー[1967:259]）。世俗化が宗教シ

システムと他の部分システム（文化的な諸システム）との連関を不安定なものとし、伝統的宗教と緊密に結び付いてきた世界観あるいは象徴体系を無意味化し、また宗教の多元化＝相対化を促進するとき、宗教によって正当性が根拠づけられてきた日常的意味世界＝秩序の信憑性(Plausibility)はその基盤が脅かされ、個人のアイデンティティーの基礎も不安定化する。ティリッヒは人間存在に固有な存在論的不安を、運命・死、罪・罪責、無意味性の三つに類型化したうえで、現代に特徴的な不安として、無意味性の不安を挙げる。⁽²¹⁾これが世俗化と密接に関わっていることは明瞭であろう。

確かに世俗化は宗教的に否定的な現象としてのみ理解されるべきではなく、その積極的意味を正当に評価する必要があるのはその通りではあるが、世俗化が伝統的宗教（共同体と個人の両レベルにおいて）にとって、危機であることもまた明白である。従って、現代の世俗化以降の時代において、伝統的宗教、ここではキリスト教が意味を持ち続けることは決して自明ではなく、それはまさに弁証されることを必要とする。これはティリッヒが自らの思想的課題をどのように捉らえたかに関わる問題であり、この節の最後において簡単に定式化してみたい。

3)近代ドイツ神学と弁証神学的課題

以上の近代の世俗化はキリスト教会にとって、その存在形態の変化を要求する一つの危機であった。これに対応して、プロテスタント・キリスト教は、トレルチのいう新プロテスタンティズムに移行した。⁽²²⁾新プロテスタンティズムの神学の特徴は、18世紀の啓蒙主義の登場によって大きく変化した精神状況のなかで生じた問題、つまりキリスト教の伝統的遺産と新たな精神的・実践倫理的状況とを調停するという問題に積極的に取り組むというその基本的態度の中に見出されるであろう。ここで注意すべき点は次の点である。この調停を要求した近代の問題状況は、確かに古代の弁証学の問題状況と類似しており、近代の弁証神学が古代からの伝統の中で理解されねばならないことは疑いもない。しかし、啓蒙主義以降の教會的宗教と近代精神（近代社会と近代思想）との調停は、キリスト教と異教の調停ではない。中世的な統一的キリスト教世界が崩壊したと言っても、近代の弁証神学はキリスト教的世界（＝伝統）というキリスト教と近代的文化に共通する枠組みを前提にしている。つまりシュテファン・シュミットが指摘するように、近代のキリス

ト教的敬虔の生を規定している根本的緊張の一つはキリスト教信仰と自然宗教との間に見出され（これは19世紀には教會的キリスト教とキリスト教的な教養宗教の緊張・分離となる）、それは啓蒙主義的近代において始めて危険性を帯びるに至ったわけであるが、⁽²³⁾この緊張はキリスト教と非キリスト教的哲学・宗教の対立というよりも、むしろそれは「キリスト教に対するキリスト教的文化の対立が状況の特殊性と困難さを形作っている」（[1913: 42]）と評価されるべき事態なのである。さて、このように近代社会の世俗化が進展する啓蒙思想以降の精神的状況の中で、新プロテスタンティズムの神学の課題は教會的伝統と新しい精神状況との調停にあった。その点でティリッヒの思想理解にとってとりわけ重要なのはシュライエルマッハーとトレルチの二人である。なぜならティリッヒはシュライエルマッハー以降の神学・哲学における総合・調停の伝統に自覚的に立っているからである。ティリッヒの判断に従えば、組織神学が意味をもつのは神学がそれが受け継いだ諸要素（シュライエルマッハーの場合は正統主義、敬虔主義、啓蒙主義、ロマン主義など）の総合を試みる場合であり、ティリッヒ神学の課題はシュライエルマッハーによる総合の挫折の後にティリッヒ自身の直面した新しい状況の中で再度総合を試みることに求められる。⁽²⁴⁾またシュライエルマッハーとティリッヒの違いを理解するためにも、やはりシュライエルマッハーの伝統を自覚的に継承しティリッヒに大きな影響を与えたトレルチを忘れることはできない。従ってシュライエルマッハーとトレルチの弁証神学的試みを必要な範囲で概観することが必要になる。

シュライエルマッハーは『信仰論』において、「教義的神学は与えられた時点において、キリスト教の教会共同体に内で一般に認められている諸教説の連関についての学問である」（§19）と規定しているが、この規定には時代（Zeit）と教説という二つの要素が含まれる（シュライエルマッハー[1830² . 1:119]）。つまり教義学的神学が体系を形成するその時々時代と教会共同体が受け継いできた諸教説の二つである。ここから哲学と教義学が関係づけられねばならない必然的理由が生じる。なぜならシュライエルマッハーは教会共同体において継承されてきた教説を体系化する際に教義学が使用する言語がその時代の哲学によって生み出された新しい語彙の結合や表現に依拠すると考えているからである（ibid. :125）。従って、シュライエルマッハー神学は、キリスト教信仰と近代的知識・学的研究という二つの極を持つことに

なる。すなわちシュライエルマッハーの思想は悟性（異教的）と感情（キリスト教的）、あるいは哲学と教義学という二つの焦点を持つ楕円に譬えることができ、シュライエルマッハーの目的は生きたキリスト教的信仰と自律的な科学研究との間に永遠の連合あるいは契約を打ち立てることなのである。⁽²⁵⁾シュライエルマッハーの思想が啓蒙主義以降の時代状況において、キリスト教信仰と近代的文化・教養(Bildung)との総合・調停を試みたという意味で、シュライエルマッハーを偉大な調停神学者、弁証神学者と呼ぶのは正当である。しかしシュライエルマッハーはこの調停に成功したといえるであろうか。「永遠の連合」(der ewige Vertrag)を目指したシュライエルマッハーの調停が挫折したということは、シュライエルマッハーの体系が永遠的であるどころか、歴史的に限定された一時的な解答に過ぎなかったという事実から判断して明らかであるとの見解も可能であろう。しかし、より重要なことはシュライエルマッハーの思想、特に学問体系論を内在的に分析し、その上で失敗あるいは成功の評価を下すことであろう。

シュライエルマッハー自身この課題の困難さに気づいていた。「確かに揺れ動くことがあらゆる有限の現存在の一般的形式であるが、直接的に意識されることは、まさに私自身の楕円の両方の焦点からこの動揺が生じており、私は地上の全生涯においてこの宙ぶらりんの状態にあるということである」。⁽²⁶⁾キリスト教信仰と近代的教養の間に永遠の連合を確立しようと試みたが、しかし哲学と神学、文化・教養と宗教という二つの極の間には最終的な総合は存在せず、両者は相互並列に止まった。すなわち、「悟性と感情は私にとっても並存したままであり、……両極はいつまでも相互に分離したままである」。⁽²⁷⁾クレイトンはこの状態をシュライエルマッハーのジレンマを名づけている。⁽²⁸⁾キリスト教と文化という二つの焦点あるいは極の関係が満たすべき条件として、キリスト教信仰と近代的教養とがそれぞれ固有な自律性を持ちつつも（自律性の条件）、同時に相互に創造的影響を及ぼし合い、その意味で相互に依存し合う（相互作用の条件）、という二つの条件を設定するならば、シュライエルマッハーはこの両立困難な条件を両立されることに関して言わば板ばさみの状態にあるとクレイトンは考えるのである。クレイトンによれば、シュライエルマッハーからティリッヒに至る神学思想はこのジレンマをいかにして解決あるいは解消するかをめぐる展開している（クレイトン[1980:3～83]）。これはモルトマンの言い方を借りればキリスト教

の自己同一性と状況適合性の二つの条件をいかに満たすのかということであって、現代のキリスト教会がこれらの両面において危機的状況にあるというモルトマンの主張が妥当性を持つとするならば、現代神学もシュライエルマッハーのジレンマにいまだに規定されていると言わざるを得ない。⁽²⁹⁾ しかしたまたクレイトンが述べるように自律性と相互連関性は相互に論理的に矛盾すると考える必要はない。それぞれの固有の法則性に従う諸システム（自律性）が相互作用しつつ（連関性）、全体システムを形成することが実際に可能であることから判断して、むしろ問題は宗教と文化の自律性・相互作用の質と範囲をどのように理解するかに存するのである。

次にトレルチに考察を進めよう。クレイトンによればトレルチの特徴はシュライエルマッハーの問題意識の継承がなされていると同時に、それが宗教と文化の概念の拡張によってより広い問題設定において追及されていることである。『宗教論』の副題（宗教を軽蔑する者の中の教養人に対する講話）が示すように、シュライエルマッハーによってキリスト教との関係が問われている文化とは教養市民層、つまり文化エリートの教養・文化であり、理性的人間の能力が開発され開化するプロセスとその所産を意味している。これに対してトレルチにおける文化概念は教養市民層の教養文化だけでなく社会的経済的な下部構造をも包括するものへと拡張されている。これに対応してシュライエルマッハーにおいては主に個人の敬虔に強調点があった宗教概念も、 sacrament や儀礼を包括し、社会的歴史的現象と相互連関したものととらえることになった（クレイトン[1980:48f.]）。このことはハルナック、ゼーベルクの『教理史』におけるキリスト教史の叙述に典型的に示されるような過度に観念的なアプローチを修正するものとして『社会教説』が意図されていることにも現れている。⁽³⁰⁾ 従ってシュライエルマッハー的なキリスト教と教養人の媒介という問題は、キリスト教的な宗教的伝統とトータルな時代文化との媒介の問題へと拡張された上で、宗教が社会的歴史的現実内で独立した要因であるということ（自律性の条件）と、宗教が社会の他の領域と徹底的に相互的關係に立つということ（相互作用の条件）との二面性をいかにして統一するのか、という仕方で再定式化されることになる。この問題に答えるためにトレルチが使うのが、妥協(Kompromiß) という概念である。⁽³¹⁾ トレルチにおける妥協概念は多義的であるが、主要には中世のトミズムによって神学的に表現された中世カトリック的総合に典型的に実現されてい

るような、倫理的規範を基礎にした文化世界とキリスト教との緊張を内包した総合を意味する。中世的総合は徐々になされた広範で無意識的な伝統の再解釈プロセスの所産であるのだから、それとは歴史的コンテクストの異なった20世紀のヨーロッパにおいてそれをそのままの形で再現することは不可能であるし、また意味がない。トレルチは世俗的あるいは宗教的な諸伝統の再形成や再解釈を通して（キリスト教の本質の新しい形成、普遍的規範と歴史的個との新たな総合）、新しい建設的なヨーロッパ的文化総合を目指したのであり、これがシュライエルマッハーのジレンマに対するトレルチの解答であったと言えるであろう（キリスト教と近代社会の新しい創造的な妥協）。

(32)

トレルチに続く世代のドイツの神学者たちはトレルチとは別の仕方での問題にアプローチすることとなった。それは第一次大戦とその敗北、そしてドイツ革命により、それ以前と同じ仕方で宗教と文化の関係を問うことが不可能になったからである。宗教と文化の関係について、大きく言って、ヒルシュのようにドイツ民族・文化とキリスト教の融合や同一性を主張する立場、バルトのように両者の断絶を強調する立場、そしてティリッヒのようにこれらの中間の立場（相関の立場）の三つの類型が存在する。三つの類型の比較は第二部第5章で行なうこととし、ティリッヒ自身の問題状況を理解するために次に近代ドイツの宗教社会史的状况に目を移そう。

第2節. ティリッヒ神学の宗教社会学的コンテキスト

ティリッヒの思想形成を規定している思想的課題は、19世紀以降のドイツ、特にドイツのプロテスタント圏の宗教社会史的状况を背景として見るとき、一層明確になる。本節における宗教社会史的状况の分析は前節の近代ドイツ神学の問題状况に関する議論を補足するものであり、我々の目指すティリッヒの弁証神学の特徴理解にとっても不可欠なものである。

啓蒙主義以降のドイツの宗教社会史的状况は、カトリック世界とプロテスタント世界との分裂とともに、プロテスタント世界内部にも分裂を抱えていた。つまり近代ドイツ・プロテスタント世界(19, 20世紀の)は領邦教会体制によって完全に統一された世界を形成していたわけではない。いわばそれは教養市民の世界、社会主義労働者の世界、農民層などを基盤とした領邦教会に属する大衆の世界、という三つの世界に分裂した状態にあったのである。

⁽³³⁾ この状況は同時代のイギリスの宗教社会史的状况と比較するとき一層明確になる。イギリスにおいては、特にメソヂスト運動に進展によって、社会的なエリート層と民衆との間に動的な相互に刺激し合う関係(相互浸透・相互流動性)が形成されたのに対して、ドイツでは宗教に関してエリート層と民衆との間の動的な相互交流が欠けていた。そのため、民衆の側では教養市民的な文化に対抗するカウンター・カルチャー的な宗教思想の発展が見られず、またエリート層を形成した教養市民においては宗教性の喪失(教会的な啓示宗教離れ)が促進されることになった。⁽³⁴⁾ 以下これらの点を詳しく見て行こう。

ドイツにおいて教養市民というエリート層が一つの独立した閉鎖的な階層として成立するのは18世紀末から19世紀にかけてのことである。具体的には、行政・司法の高級官僚、弁護士、聖職者、医者、大学教授などを中核とする、「教養ある市民」がドイツの精神的な文化エリート層を形成するという構造の成立であるが、この構造は19世紀から第一次世界大戦期まで一貫して維持されたと考えられる。このエリート層が一つの閉鎖的な身分的階層として形成、維持されるには、領邦教会制度の下における聖職者の国家官僚化など様々な要因が考えられるであろうが、最も重要なのは、これらの職業を独占したエリート層がギムナデューム→アビトゥーア取得→大学というシステム(ギムナデューム体制)を通して再生産される構造が制度的に確立していたことである。⁽³⁵⁾ このようにしてドイツでは自らのエリート性を自覚し大衆

から断絶した層が形成されることになった。

ティリッヒがこのエリート層に属しているという意識をかなり幼少の時期から持っていたことを、我々はティリッヒの自伝からうかがい知ることができる。ティリッヒは父ヨハネス・ティリッヒが教区長をしていたシェーンフリースで幼年時代をすごしたが(1891~1898)、その当時を振り返って次のように語っている。「私は国民学校の全課程を修めた。私はそこで友だちを得、社会的上流層に対する彼らの怨恨を分けあっていたのであるが、私の両親は、市長、医者、薬剤師、幾人かの商人の家庭とその他ほんの一握りの家庭などとともに、この上流階層に属していたのである。私はこの選ばれた集団の若干の子供たちと一緒に、ラテン語の個人授業を受け、のちには、彼らとともに、隣の町のギムナデュームに通うことになったのであるが、国民学校の子供たちが、私の元からの友だちであることに変わりはない。このため、自分が本来属する社会階層の子供たちとの間にかかなりの緊張関係が生じることもあった。私と彼らは小学校時代を通して互いに疎遠なままであった。それゆえ優越した階級に所属していたことによって、私の内には社会的罪責意識が生み出され、この罪責意識は、その後私の仕事と私の生涯の道筋にとって、決定的に重要なものとなったのである」。⁽³⁶⁾このティリッヒの例にかぎらず、教養市民層に属する人間が人生のかなり初期の時代に自分が社会的エリート層に所属し、大衆から断絶していることを自覚するに至るという経緯は十分に理解可能なことと思われる。我々は、この意識がティリッヒの場合は罪責意識を生み出し、自らの教養市民性への反発となり、社会主義へ接近させることになったという点に注意すべきであろう。

以上のような制度化を通して形成された教養市民層を統合しそれを意味づけているのが「教養」(Bildung)理念である。レッシング、ヘルダー、シラー、ゲーテ、フンボルト時代に確立される「教養」理念は単に知識を身に付けているということだけでなく、人間の個性の自発的で調和ある形成(=自己実現)という人格的価値を意味する。⁽³⁷⁾つまり特定の職業につくための実用的知識や能力の開発ではなく(→実用的教育への軽蔑、大衆蔑視)、人間完成のための古典と古典語を中心とした教育・教養が重視されることになった。それを制度的に支えたのがギムナデューム・大学教育制度である。このような教養理念に基づいた人間形成はそれに対応する宗教を要求することになる。つまりトレルチの言う「哲学的な教養宗教」である。もちろん教

養宗教と言ってもキリスト教とまったく無関係なものではなく、その典型とされるゲーテ、カントの宗教、あるいはドイツ観念論における宗教論が示すように、教養宗教はキリスト教と密接に関わりながら形成されたのであり、そこにはプロテスタンティズムの教養宗教への変様という事態が指摘できる。しかしこれは教養宗教が教会的であったことを意味しない。なぜなら、大衆との断絶は、民衆宗教としての教会的宗教（＝ルター派領邦教会の宗教）から教養宗教を分離、区別することに繋がるからである。これは、内容的には、現世内的な自己完成を目指す楽観的な教養主義的人生観と、罪や恩寵の教えに基づき現世を越えた救いを目指す啓示的救済宗教との、あるいは哲学的教養宗教と恩寵を媒介する機関としての教会に基づく教会的宗教との対立である。⁽³⁸⁾ このことは教養市民の教会離れという現象に端的に現われている。「ドイツの上流知識人は、形而上学的色彩の濃いものであるが、宗教特有の要求によっては、ほんのわずかし、いわんや＜救済＞要求によってはほとんど影響されなかった」（ウェーバー）、教養宗教は民衆宗教を前提にしているにもかかわらず、自分にとって必要とは思わない民衆宗教を全く無視することになったのである。⁽³⁹⁾ この意味で近代プロテスタント神学史の中に、キリスト信仰と自然的宗教との根本的緊張関係を指摘することは正しい（シュテファン・シュミット[1973:3ff.]）。ゲーテやカントを原型とする教養宗教は啓蒙主義的で理神論的な自然宗教、つまり道徳的な理性宗教、個人の人格の陶冶・完成を目指す哲学者あるいは知識人の宗教であり、教会的宗教への無関心あるいは蔑視と結び付くものであった。⁽⁴⁰⁾ しかしドイツの教養市民層は教会的な民衆宗教の露骨で徹底した批判を行うまでにいたらず、少なくとも大衆にとってそして国家の秩序にとって教会的な啓示宗教の持つ意味を認めたという点で（大衆馴致のための宗教）、フランス啓蒙主義と異なっている。つまり教養市民層の教会的宗教に対する態度が、本音と建前の巧妙な使い分けであるという野田の分析は説得力がある。⁽⁴¹⁾ 新プロテスタンティズムの神学は、このように領邦教会制度を承認しつつも内実においては教会的宗教から離れ、民衆宗教を軽蔑している教養市民層に対して、キリスト教信仰を弁証し、調停することを課題とするようになったのである。これがシュライエルマッハーを頂点し、啓蒙主義神学からリチュル学派にいたる近代ドイツ神学を規定した宗教社会史的状況なのである。このように教養市民や知識人を主たる対象とする神学形成は、神学がもっぱら近代的教養文化に

適合し、大衆の状況を見放すという事態を生じることになった。これに対して、プロテスタント一般民衆に影響力のあったルター派の信仰は農民の敬虔性に結合していたが、民衆レベルにエリート層の教養に対抗するカウンター・カルチャーを生み出すようなエネルギーを形成するにはいたらなかった。⁽¹²⁾ これは1920年代から30年代の経済危機と民族主義とに対するイギリスとドイツでのきわめて対照的な対応の原因となった「プロテスタント社会思想の異なった背景」を作り出すことになるのである（バーンズ[1991:12, 38]）。

イギリスでは、メソヂスト運動が非エリート的大衆に浸透することによって動的な文化を形成し、エリート層と非エリート層とを人的あるいは思想的に媒介する役割を果たした。「もし産業都市の民衆が少しでも教会に行くとするならば、彼らはほとんどが非国教会の礼拝に出席しがちであった。例えば、メソヂストは1800年から50年の間にイギリスの人口増加の二倍の速さで成長した」（ibid.:13）、「中産階級の非国教徒的諸教会——長老派、メソヂスト、組合派——において、今世紀の始めの20年間に社会的で神学的な自由主義への転換が生じ」（ibid.:19）、それは言わば「新しい正統主義」（ibid.:17）を形成するにいたった。このような社会変革を含めた諸問題への積極的な思想的かつ実践的関わりが広範に形成された背景には、イギリスのプロテスタント世界における諸階層間を縦断する交流が存在したのである。しかし、ドイツにおいてメソヂストに対応するものとして挙げられる敬虔主義は、特に北ドイツのハレを中心にフランケによって指導されたハレ派は、大衆的に広まる前に急速に国家機構に接近し、貴族化してゆく。これに対して、ハレ派とともにドイツの敬虔主義を代表するシュワーベン派（あるいはヴェルデンベルク派）は、ベンゲル、エッティンガーの指導によって市民層と農民層を基盤に一定の大衆的広がりを見せた。確かにシュワーベン派はカント、シュライエルマッハーといったドイツの近代思想や近代文学に大きな影響を及ぼした。しかしこれも広範な大衆運動を形成するというよりも、比較的小さな閉鎖的共同体にとどまり、エリート層と非エリート層の動的媒介を形成するものではなかった。⁽¹³⁾ 「實際上、敬虔主義は、より小さなサークルへと分割していく、回心者のキリスト教であり、領邦教会を拠り所にしつつ、それに支えを求め、この世と文化に依存しているのである」（トレルチ[1912:831]）。この結果、時代の最新の思想を柔軟に取り入れ、道徳的な自己完成を目指し、社会的政治的意識がきわめて高いエリート層＝教養市民

層に比較して、ドイツの大衆は不活発で静的なルター派の敬虔さの中でまどろみ続けていたのである。

次に第三の宗教社会史的集団である、労働者階級に目を向けてみよう。ドイツの領邦教会制度において、教会は国家に人事的かつ財政的に強く依存していた。社会政策はもっぱら国家に委ねられ、教会あるいは神学は労働運動、社会矛盾の問題解決には消極的であり、キリスト教社会主義や救世軍の運動を生み出し労働運動に対しても大きな影響を及ぼしたイギリス・プロテスタンティズムと比較してはもちろんのこと、中央党という政党組織や、また社会民主党に対抗する大衆組織としてカトリック労働者協会、ドイツ・カトリック国民協会、キリスト教労働組合などを組織し得たドイツ・カトリック世界に比較しても、労働者や労働運動への働きかけはきわめて不十分であった。⁽⁴⁴⁾ 他方19世紀後半、特に90年代に入って著しく進展した独占資本主義と工業生産は多数の労働者を生み出し、それと共に社会民主党と労働運動は大発展を遂げた。しかし以上の事情から、労働者の組織化が進むにもかかわらず、ドイツの労働者は宗教や教会との接点がきわめて乏しく、工業化、近代化にともなう価値観・世界観の大変動と社会矛盾の中で、宗教的な精神性からの隔絶状態に放置されることになった。確かに、ドイツ・プロテスタント世界でも、アドルフ・シュテッカーやナウマンのキリスト教社会主義の試みは存在したが、それ自体がユンカー的な保守主義と癒着したものであり保守的なドイツ・プロテスタント教会の状況を変革するものではなかった。⁽⁴⁵⁾ ドイツのキリスト教社会主義は独自の労働者大衆の組織を形成するものではなかった。労働者階級は教養市民層を念頭においた調停神学の対象となることはなく、それが問題とされる場合もせいぜい労働者問題の学問的考察の域を出るものではなかった。一時はハルナックやシュテッカーをはじめ、ナウマン、ウェーバー、トレルチ、ヘルマン、カフタンなど進歩的知識人を結集していた福音的社会会議も、反動の波（例えば1895年の聖職者が社会的政治的な活動へ関与することを禁止した布告）が高まるにつれて、具体的な社会的諸問題への批判的取組からより学問的分析へと後退し、教会への影響力をほとんど持つことができなかった（バーンズ[1991:29ff.]）。これに対して、労働者層の精神的真空状態を埋め、擬似的な宗教的機能を肩代わりしたのが、社会民主主義であったのである。⁽⁴⁶⁾

以上のように、ティリッヒが自らの弁証神学を形成する際にその背景とし

て存在していた宗教社会史的状况は、ドイツ・プロテスタント世界の宗教と文化の全体にわたる分極化状態にあった。つまり、一方に教會的宗教を輕蔑する教養市民層とその近代的精神文化が存在し、他方に宗教に無関心な労働者階級と社会主義思想がある。そしていわばその中間に領邦教會として国家機構に深く依存し、不活発で保守的なルター派教會とその下に包摂された大衆が存在する、という図式である。この狀況がティリッヒの弁証神学の直接的なコンテクストであり、これによって、ティリッヒの思想は大きく規定されている。すなわち、ティリッヒの弁証神学の課題は、宗教（キリスト教）と文化（市民的教養・近代精神）、教會と社会主義・労働者という近代ドイツの宗教社会史あるいは思想的な分裂狀況を克服することに向けられることになる。その際にティリッヒの弁証神学が次の二点を前提にしていることが確認されねばならない。⁽⁴⁷⁾

1. ティリッヒの究極的関心はキリスト教のメッセージであり、ティリッヒはキリスト教のメッセージの眞理性と普遍性を確信している。つまり近代的教養人にとっても労働者にとってもキリスト教のメッセージは決定的な意味を持っており、現代の矛盾、行き詰まりを克服するのにキリスト教は大きな役割を果たし得る、という確信である。もちろんこれはキリスト教による眞理の独占を意味しない。

2. しかし、ティリッヒの判断に従えば、現実のキリスト教會の宣教の言葉、あるいは神学はキリスト教のメッセージの内実を、現代の狀況あるいは文化に対して、適切な仕方では表現していない。この不適切さのため、キリスト教のメッセージは現代人（知識人と非知識人）にとって理解し難いものになっており、また現代人の宗教的問いに対して適切な仕方では答えることが困難になっている。従って現在緊急に必要とされていることは、キリスト教のメッセージの内実を現代の狀況に対して適切に表現することであり、これが弁証神学の課題に他ならない。

第3節. 弁証神学プログラム

以上の分析からティリッヒの弁証神学の背景とその課題についてはかなり明確なイメージが獲得されたと思われる。次にティリッヒがこの課題をどのように遂行しようとしたのか、を見てみよう。問題はティリッヒの弁証神学プログラムの方法と形式を明らかにすることである。我々は、ティリッヒの弁証神学プログラムの原型を1912/13年の『教会弁証学』という覚書き([1913])において知ることができる。⁽⁴⁸⁾ 本研究のティリッヒ解釈の基本的立場は、この覚書き以降のティリッヒの思想的努力の全体はそこに提示されたプログラムの具体的遂行と解釈できる、ということである。

この覚書きに見られるティリッヒの弁証神学の直接的動機は、1912～14年にかけてのベルリンの労働者地区モアビットにおける副説教師としての経験にある。それは、そこでティリッヒが教會的活動において接した教會外の労働者大衆や教養人にとって教會の言葉がもはや理解困難なっているという経験であり、伝統的な宗教的な言語や象徴が現代人にとってその意味を喪失しつつあるという世俗化の事態である。この覚書きで次のように述べられている通りである。「教會の感化は多くの大衆に到達しない」、そして「教會の説教は教養人には達しない」(ibid.: 42)。ティリッヒはこの教會的な弁証学を要求する事態を啓蒙主義以降の歴史的状況というコンテクストに位置づける。確かに「学的弁証学は神学一般と同じくらい古いものであり、實際最も古い神学は弁証学より生じた」(ibid.: 40)ものではあるが、現代の教會的弁証学は啓蒙主義以降の歴史的状況によって特殊な仕方で規定されている。先に述べたように、これはヨーロッパというキリスト教的伝統によって強く規定された世界の内部で、人間精神が自律性を獲得し、教會の権威から自由になるにいったということであり、従ってキリスト教に対立しているのは、古代のような非キリスト教的な異教ではなく、キリスト教文化に根差しつつも教會的権威に対立するにいった文化である。この状況が現代の弁証神学の特殊性と困難さを形作っているのである(ibid.: 40ff.)。

では弁証神学の具体的課題とは何であろうか。組織立った教會弁証学の課題は、キリスト教と教養世界の間の裂け目に橋を架け、そしてキリスト教の土台の上に近代的精神文化を統合することにである(ibid.: 43)。このようにティリッヒの弁証神学はシュライエルマッハーからトレルチに至る近代ドイツ・プロテスタント神学の問題意識を継承するものであり、シュライエルマ

ッハーのジレンマの解決に向けられていることが分かる。弁証神学の主たる対象が教養市民層、教養世界であることに加えて、ティリッヒとシュライエルマッハー以来の伝統との連続性は弁証神学の方法のレベルに端的に現れている。それは「神学体系を方法論的かつ内容的に学一般の体系に組み入れる」(ibid. :40)という仕方でもキリスト教の弁証が試みられていることである。体系構想が弁証神学の核心に位置づけられているところに、19世紀の神学的伝統との連続性を見ることができる。と同時に、この体系をどのように規定し、またどのように具体的に形成するのかという点にティリッヒの独自性が存在するのである。以下弁証神学の方法について見て行こう。

先に我々はティリッヒが『キリスト教思想史』においてキリスト教古代の弁証学の方法と彼自身の『組織神学』の相関の方法を結び付けて論じていることを見たが、その弁証神学の方法論の原形はティリッヒの思想の最初期に属するこの覚書きにすでに現れている。つまりティリッヒによれば教会的な弁証学はキリスト教に対立する立場に対して否定的かつ肯定的にアプローチする(弁証法的方法)。まず、敵対的な相手の立場の諸前提の問題性を顕わにしなければならない。これはソクラテスのイロニーの方法に擬せられる。次に弁証神学は思惟の内的運動を通して否定から肯定へ進む。つまり敵対する立場が何らかの仕方でも真理自体に関与する限り、その究極的な目的がキリスト教において成就されることを示さねばならない(ibid. :45)。ここに後に「問いに答える」という「相関の方法」の定式の最も初期の形を確認することができる。しかし更に重要なことは弁証学は単に受動的な弁護ではないということである。むしろ、「弁証学は教養に対する教会の攻撃的機関(das aggressive Organ)である」(ibid. :46)。つまりティリッヒの弁証神学の方法は『組織神学』の相関の方法の定式に見られるような一方向的な問いと答えの関係づけをこえて、神学と哲学、キリスト教と文化の相互批判的な関係づけへと拡張される可能性を最初から含んでいたのである。⁽⁴⁹⁾ このように弁証学は否定的かつ肯定的な討論と通じて、相手の立場を止揚する包括的な新しい立場をキリスト教のメッセージから展開することによって、相手をキリスト教の真理へと説得的に導かねばならない。ティリッヒによれば、これは単にキリスト教信仰の諸命題を列挙し羅列することによってではなく、体系的な仕方でのみ可能になる(ibid. :45f.)。なぜならこの時期のティリッヒにとっては、ドイツ観念論、特にヘーゲルの場合と同様に、真理は体系とし

てのみ現実的たりうるからである。これは神学を諸学の体系内に位置づける作業であって、こうしてキリスト教の真理性は、キリスト教神学の学的基礎づけという視点から論じられることになる。我々は最初のその具体化の試みを23年の『諸学の体系』に見ることができる。

以上からティリッヒの弁証神学がシュライエルマッハー以来の教養市民層に対するキリスト教の弁証という調停神学の伝統に属することが確認された。では19世紀以降のドイツの宗教社会史的状况——教養市民層、教會的宗教（＝領邦教會制度）、労働者大衆の分裂——から要求された、キリスト教を労働者大衆に弁証するという課題についてはどのように考えられているのであろうか。ここにシュライエルマッハーやトレルチに対するティリッヒの独自性、あるいはティリッヒの置かれた状況の特殊性が顕わになる。ティリッヒは『教會弁証学』において、教養市民層への弁証と、非教養的大衆への弁証を区別した上で、問題を前者に限定している。つまり弁証学の対象の制限である。「非教養的大衆が現代において非常に知的な問題を抱き、教會の教説や制度に対して高度な批判を行っているということは、確かに疑い得ない。……しかし、ここでの知的な対立は実践的、人格的、政治的な対立と不可分に結び付いている。それゆえここでの弁証学的課題は独立させて扱い得るものではなく、常に司牧あるいは社会政策の重要な契機にとどまるであろう」（ibid. :47）。従って非教養的大衆、特に労働者大衆への弁証という問題は、ティリッヒがこの覚書きにおいて提起している教會弁証学の枠内ではなく、より広いコンテクスト、あるいは問題連関において論じる必要があると考えられているのである。この問題の限定は、ティリッヒの主要な関心が実践的行動ではなく、理論構築にあるということと必ずしも無関係ではないが、⁵⁰⁾ 注目すべきことは教養市民層への弁証と非教養的大衆への弁証とを区別するという戦略であろう。つまり、ティリッヒの弁証神学の全体構想の分析する場合、これらの二つの弁証の局面あるいはフロントを区別し、その上で両者の関係づけを論じるという手続きが必要になるのである。例えば第一次世界大戦後の20年代思想に関しては、23年の『諸学の体系』という体系構想と並んで、宗教社会主義論の一連の試みが存在する。体系構想が教養市民層への弁証という伝統的な調停神学の線上に位置づけられるのに対して、宗教社会主義論は労働者大衆への弁証学と言い得るものである。つまり「労働運動との出会い、いわゆる非キリスト教化された大衆との出会いによって、私は

ここにもまた、ヒューマニズムの形態のもとに、キリスト教の実体が隠されていることを、明瞭に看取することができた。……ここでの弁証論は、知識人に対する以上に不可欠であった。しかしまたいっそう困難でもあった。というのも、宗教的対立は、階級対立によって尖鋭化されていたからである。教会が試みてきた階級対立を顧慮することのない弁証論は、そもそも初めからまったく不毛のものであることが宣告されているのである。ただキリスト教を擁護する側における実りある活動は、彼らが階級状況へ参与することによってのみ可能であった。すなわちプロレタリア的大衆のもとにおける弁証論は、ただ<宗教社会主義>としてのみ可能であったし、今もそうなのである」([1936:44])。また、体系構想と宗教社会主義論などの政治的社会的思想との関係づけに関しては、思想発展の中であきらかな変化が見られる。20年代の思想においては、体系構想と宗教社会主義論は文化の神学の下に統一されていた。しかし50年代にはこれとは別の関係づけが見い出されねばならないであろう。このような事情から、第一部における我々の考察では主として体系構想に関わる思想展開の側面を中心に分析を進め、宗教社会主義的側面については第二部第五章において扱うことにしたい。

(1) ティリッヒの弁証神学あるいは体系論についてはこれまで多くの研究がなされてきた。何らかの仕方でティリッヒの思想全体を問題にする研究が、ティリッヒの思想を弁証神学と規定し、体系論に注目するのは自然なことである。また思想の発展史との連関でティリッヒにおける複数の体系の比較、あるいは23年の体系論や『組織神学』といった特定の体系構想の分析などに関して、それぞれ重要な研究が存在する。しかしこれまでのティリッヒの体系論の研究の限界は、ティリッヒの体系概念自体の分析がほとんどなされていないという点にある。本研究の第一部の目的はこの点に関して、これまでのティリッヒ研究を前提にしつつも、その限界を克服することである。本研究において参照した主な文献は次のものである。なお、以下の解説は序論のティリッヒの研究史の分析と内容的に重複する点が少なくないので、序論ならびにその注も参照。

1. 23年の体系論について：アダムズ[1965:116～182]、シュミット[1966:13～104]、トンブソン[1981:84～111]、バルマー[1984:37～52]、ヴィーベ[1983:19～33]、ヤール[1989:56～139]。23年の体系論の本格的研究が現れたのは、その内容の難解さのためであって、60年代に入ってからである。その中で、アダムズ、シュミットの研究は古典的なものであり、現在においても参照に値する。その後の研究としてはトンブソン、ヤールのものが思想の発展史を踏まえた研究として重要である。これらに対してバルマーのものは、そのテーマ上の制約もあり、これら二つに比べ要約的な記述にとどまっている。ヴィーベの研究論文は現代の科学論との連関で、23年の体系論を扱ったものとして異色であるが、このテーマは今後の研究に待たねばならない点が多い。

2. 『組織神学』について：ハミルトン[1963]、ケルゼー[1967]、キーフ[1970:135～335]。ティリッヒの『組織神学』の研究は数多く存在するが、その体系全体を扱ったものは必ずしも多くない。ここに挙げたものは『組織神学』研究として特徴的なものである。まずハミルトンは、体系的思考がキリスト教的福音と両立できるか、という神学の基本問題から——ハミルトンはキルケゴールに依拠しつつこれについては否定的に答える——、ティリッヒの体系論（主に『組織神学』に関して）を扱っている。本研究にとっても、この問題は決定的な意味を持つ。またケルゼーは『組織神学』の構造の検討から『組織神学』の体系を問題にしているが、実際に議論されるのは、『組織神学』の第二部と第三部の宗教的象徴に関連する部分である。これはティリッヒの神学体系の分析としては典型的な問題設定である。キーフの研究は、トマス神学体系との比較という視点からの研究であり、この種の研究のやはり典型的なものである。なお、日本におけるティリッヒの『組織神学』の研究である茂[1971]、藤倉[1988]は、ティリッヒの神学体系の全体を概観するのに適当である。

3. 諸体系の比較について（特に23年の体系論と『組織神学』の両体系構想を扱ったものとして）：シュミット[1966]、シャーレマン[1969:22～59]、[1988:100～107]、クレイトン[1980]。このテーマはティリッヒの発展史的研究の重要テーマである。シュミットやシャーレマン([1969])の研究はこの初期の研究として重要なものであるが、発展史的研究はクレイトン以降新しい段階に入った。本研究はもちろんそうであるが、今後のティリッヒの発展史的研究はクレイトンの批判的検討なしに始めることはできない。[1989a]のシャーレマンはこの研究史のライン上で、23年の体系論と『組織神学』との単なる比較から、両者の間の思想発展の跡づけの試みへと進んだものと言える。

4. ティリッヒの思想体系の再構成について： シャーレマン[1969]、トラック[1975]、リスティニーミ[1987]。シャーレマンは彼自身のティリッヒ研究の研究史の整理に基づいて、自らの方法を「構成的分析」——ティリッヒとまったく違った立場からティリッヒを一面的に批判するのでも、またティリッヒとまったく類似した立場からティリッヒを要約するのでもなく、ティリッヒとの批判的距離を置きながら、ティリッヒの思惟の諸部分がいかにして体系を構成し、同時に限界を持つものであるかを示す——と名づける。この分析の方法論に依拠しつつ、50年代の『組織神学』と中心とする時期の思惟の体系の再構成を試みたのがリスティニーミの研究である。詳しくは序論を参照。

5. 弁証神学について： ツァールント[1966:382～467]、[1989]、シュミット[1966]、クレイトン[1980]、アダムズ[1984]。ティリッヒを弁証神学者としてとらえ、近・現代神学の発展の中に位置付けた研究は決して少なくはないが、その中でもツァールントやアダムズは代表的である。またこの弁証神学という視点に明確にたったティリッヒ研究の初期のものとしてはシュミット。クレイトンの研究はティリッヒの「弁証神学」に関しても、彼以降の研究の出発点として評価されるべきものである。

またティリッヒ自身の著作における体系論の基本文献としては、[1913]、[1913/14]、[1919]、[1923a]、[1925a]、[1925b]、[1927/28]、[1947]、[1951a]、[1951b]、[1957a]、[1963a]。
(2) これはティリッヒの伝記的研究の問題である。その資料としては、ティリッヒ自身による自伝([1936]、[1952b])、書簡、日記などが存在する。最初期のティリッヒの書簡資料(EW. V, VI)、あるいは第二次世界大戦中のドイツ向け放送の原稿(EW. III)もティリッヒの伝記的研究の一次資料となる。なお自伝としては幾つかの論文集に類似の内容のものが見られるが、内容的には[1936]、[1951b]の二つが基本形である。その他に[1948b]も思想の発展についてのティリッヒ自身の評価を知るには重要である。次にティリッヒの伝記的研究としては、様々な宗教学・神学関係の辞典の項目(RGG² VI. 900～901, EDT. 1093R～1094R, LThK. 10. 194～196, ER. 14. 530L～533L)、あるいはティリッヒの伝記的紹介を含んだ論文・著作(トーマス[1965]、ラッチョー[1980:11～104]、[1986:123～149]、ニューボート[1984:21～65]、茂[1985:292～297]、ヤスパート[1987:11～56]、テイラー[1987:11～34]、フメル[1989:439～473])など多数存在し枚挙にいとまがないほどであるが、バウクの伝記が最も重要である(バウク[1976])。しかしシェーファーが指摘するようにバウクの伝記にも問題点(特にティリッヒの30年代の政治活動に関して)が存在しないわけではない(シェーファー[1988:87f. 297])。バウク以降の伝記的研究としては、アルブレヒトとシュッスラーによって編集され、バウクのティリッヒ研究の未完の第二部に相当するものとして意図された研究が重要である(アルブレヒト/シュッスラー[1986])。その他に、特に初期あるいは前期のティリッヒの思想形成に関するバウクの研究(バウク[1984:152～209])も重要な情報を与えてくれる。また同時代の思想家、例えばバルトの伝記的研究もティリッヒの伝記的研究にとって参照すべき点を含んでいる(ブッシュ[1975])。

(3) 有賀[1981(1963):133]

(4) ベリカン[1971:27]。キリスト教思想の形成の場との関連で、「フロント」概念が使用される例としては、八木[1988]を指摘することができるが、八木の場合は個と個の対面状況が問題とされており、共同体レベルでの思想の形成の問題は意識されていない

ように思われる。本研究での「フロント」は、政治的、社会的な契機を含めた共同体レベルの折衝を問題にしている（水垣[1984:15f.]）。

- (5) [HCT:24]。このようなキリスト教批判の典型は、ケルソスのキリスト教批判であるが、ティリッヒが指摘する二つの批判は古代世界におけるキリスト教批判の要約と考えることができる（ペリカン[1971:27f.]）。
- (6) [HCT:27～32]。ペリカンはティリッヒと同様に、キリスト教外からの攻撃に対して思想的に答えようとした弁証家たちの努力がキリスト教の教説の発展に影響したことを指摘し、この文脈にユスティノスやオリゲネスのロゴス論を位置づけている（ペリカン[1971:30ff.]）。
- (7) [HCT:26f.]。ここでティリッヒが説明しているキリスト教古代の弁証家たちの神学方法は、彼の『組織神学』の「相関の方法」に対応するだけでなく、後に詳しく検討するように、ティリッヒの弁証神学の出発点においてすでに明確化され、思想の発展プロセスを一貫して流れている弁証神学の基本的姿勢自体に合致している。
- (8) 宗教史を見ると、宗教思想形成の動因として、批判精神の覚醒と異なる諸宗教との出会いの二つが指摘できる。前者の典型としては古代ギリシア哲学における神話批判、あるいは近代の理神論や啓蒙主義を挙げることができる。これらは宗教批判的（還元主義的）宗教論であるが、それに対抗する宗教擁護論の形成を促進するという効果もあった。この思想形成の契機が、特定の宗教的伝統に内在的であるのに対して、他の諸宗教との出会いはいずれの伝統的宗教とそれとは異なる宗教との比較、更には自らの伝統的宗教の真理性、優越性の弁護と、相対する宗教への攻撃を生み出し、宗教思想の形成の重要な動機づけとなった。我々は古代のキリスト教弁証神学においてこの契機的作用を明確に確認することができるが、その後の中世から近代に至るキリスト教思想の形成もこの契機なしには説明できない。つまり、グノーシス主義に対する古代教父神学、マニ教・新プラトン主義に対するアウグスティヌス、イスラム教に対するトマス（『対異教徒大全』）、また18世紀以降に急速に増大する世界の諸宗教の情報に対して絶対宗教としてキリスト教を位置づけた近代の（現代宗教学成立以前の）神学的あるいは宗教哲学的な宗教論など。諸宗教の比較による宗教思想の形成に関しては、ランツコフスキー[1978:1～12]を参照。
- (9) 例えばロリンク[1976:22～31]、クレイトン[1980:3～83]など。このようなティリッヒの思想史的研究は、ティリッヒのHCTの後半自体が示すように正当かつ不可欠である。実際自らの思想を特に近代以降の思想史に位置づけることから説明し始めることは、初期あるいは前期のティリッヒの議論に典型的なスタイルである。例えば[1908:8*～14*]、[1912:28～34]、[1913:41ff.]、[1922b:76～81]など。
- (10) 啓蒙主義、特にカントにおける「自律」概念については、ティリッヒの[HCT. 320～325]を参照。これはティリッヒの神律-自律-他律という概念枠の検討を要求するが、後に第5章でティリッヒの近代市民社会の評価を分析する際に詳しく述べるように、ティリッヒの「自律」の評価のポイントはその二面的にある。なお、近代精神を人間理性の自律性によって特徴づけることに関しては、ティリッヒとの直接連関するものとして、トレルチが指摘できる。「さてこの教会文化との対比において、近代文化の本質が明らかに。近代文化はつねに教会文化との闘争であり、自律的に生み出された文化理念

による教会文化の置き換えである。この文化理念の妥当性は、その説得力から、つまりその内的で直接的に作用して感銘を与える能力から生じるのである。教会の権威に対立し、まったく外的で直接的な神教的規範に対立する、つねに根拠づけられた自律が、すべてを支配する」(トレルチ [1911:12])。

- (11) 世俗化の問題は宗教社会学の主要問題の一つであり、神学者によってもしばしば論じられてきたテーマである。しかし現在の問題状況は単純ではない。以下主要な立場を整理しておこう。1: 世俗化について語ることは学的に意味がある。1a: 世俗化は宗教にとって消極的あるいは否定的な作用を及ぼした。少なくとも世俗化は伝統的宗教形態に打撃を与えた(バーガー[1967]、ルックマン[1967]、ルーマン[1977]) 1b: 世俗化は宗教にとって積極的な意味を持ち得る、まして宗教の衰退ではない(ボンヘッファー[1943/44(1951)]、コックス[1965]、アルタイザー・ハミルトン[1966])。2: 世俗化は曖昧な概念であり、近代社会における宗教現象の変化のプロセスの説明モデルとして有効ではない。世俗化を実証的に示すことはできない。少なくとも世俗化モデルは相対化されねばならない(ロビン[1975]、グラスナー[1977])。
- (12) バーガーは『故郷喪失者たち』([1973])において、近代化(工業技術により誘導された経済成長に付随する制度的配置 → 経済システムの転換による制度レベルの変化)の問題をそれが意識のレベルにもたらす影響という点から分析している。その際にバーガーが注目するのは、工業生産と官僚制である。工業生産の機能的合理性が個人の日常生活に波及効果を与え、日常的現実が因果関係や時間空間構造の内部で相互に関係し合った分解可能な構成要素から成り立つと理解されるようになる。個人は生活するにも、意識の中に他者や物体や抽象的実体といった様々なものとの関係を保持するように要求され(多相関性)、この多相関性の中での絶えざる実践が意識の場を構成する。生活は実行可能な一連の課題を継続的に解決する事業となり、行動の結果や効果を最大化しようとする傾向、前進向上志向の世界観へ導く。また官僚制は、社会を組織化されなければならない無定形の現実としてテーマ化し、しかも様々な仕方でも操作可能なもの(=システム)として理解する。官僚制は現実の多元性を緩和する方法として機能する。つまり条文的行為や官僚的分類法は途方も無く多様な体験や意識を秩序づける方法であり、管轄という官僚的概念は一種の宇宙=秩序の構成原理となる。これは個人の意識に対して、社会的役割を表面的に演じ、自分の本当のアイデンティティそのものは社会的役割以外の私的領域に求めるという態度を生じる(私的領域と公的領域との分離→宗教の私事化)。官僚的に規定し得る権利としての人権に対して責任があるのは官僚機構であり、不平を訴える相手は官僚機構の中に見出だされるはずであるという思い込みを生じる。以上のようにして、制度レベルでの変化は、個人の意識のレベルに大きな効果を及ぼし、日常生活における意識の細分化・多元化・複雑化、全体的認識の不確定性、アイデンティティの流動性を生じる。つまり意味ある宇宙の中に安住の場所をもはや見出だせないという状況=故郷喪失=伝統的宗教の危機という事態である。
- (13) グラスナーは従来の世俗化論に対してきわめて批判的であり、チューミンの「科学的神話」(the scientific myth)の下位タイプとして社会科学における神話の問題性を指摘し、その実例として「世俗化」(Secularization)概念を批判的に検討する。社会的神話の存在を判定する基準は、1. 概念のイデオロギー的な使用、2. 付加的な用法による

概念の意味の拡張あるいは歪曲、3.問われている問いに直接関わらない概念の使用、である。具体的には、宗教の定義が主として制度的領域（教会など）に基づいている場合には、世俗化は宗教の衰退、慣例化、分化、撤退という評価を受ける。この議論のイデオロギー的性格は現代社会が何らかの仕方では必然的に最も世俗的である、という主張に現れている。また主として規範的領域に基づいて宗教の定義が行われる場合（社会において共有される規範・価値）、世俗化の議論は一般化、変形、脱型化、世俗主義の議論を含む。その場合、現代社会、特に現代のアメリカ社会が真の世俗社会の最も良い例とされる。個々の分析が特定の国や特定の時代に限定されているにもかかわらず、その適用限界を越えた概念の一般化が行われる。宗教の変化に関する経験的素材が一般化されることによって、社会的神話となる。以上のような世俗化論の社会的神話化には、理想化、浸透、カテゴリー化という三つの方法論的な誤謬が見られる。それは、過去に人間と社会が完全に宗教的であった時代が存在していたこと、その宗教性が社会の枠組みの内部で均一に行き渡っていたこと、西洋文化における常識的な宗教の定義が世俗化過程の理論的モデルを形成するのに適切な基礎であることなどが、無批判に前提されていることから生じている。これらのグラスナーの世俗化論批判は、世俗化論が陥りやすい問題点（概念のイデオロギー的使用と不当な一般化）を指摘するものであり、注15のギルの議論とも一致する——なお、グラスナーもギルも共にマーティンの世俗化論批判に依拠している——。特にグラスナーにおいては、世俗化論が宗教の定義の問題との連関で分類され、分析されている点が重要である。グラスナーは従来の世俗化論を批判した上で、世俗化をいろいろな諸過程を包括する総称的用語として社会学的に有用なものとするためのパラダイムを提出する（グラスナー[1977:109～118]）。そのポイントは、宗教と宗教的なもの（宗教性）との区別（これらについての慣例的な定義を無批判に使用しない。世俗化という概念の有効性は、宗教を包括的に定義するときではなく、排他的に定義する場合に発揮される）、分析の三つのレベルの区別（文化的、組織的、人格相互的）を行うことである。

- (14) 社会システムの機能分化（つまり宗教機能が専門化すること）によって、その社会システムの制度のレベルでの世俗化を確認し判定することは可能と思われる。しかしこれをどのように評価するかは——宗教の衰退、あるいは宗教の本来的な有り方への復帰、あるいは衰退でも本来性への復帰でもなく宗教の私事化という宗教形態の客観的な変化——、事実の確認とは別の問題であり、それは宗教概念をどのように規定するかによって多様な答えが可能である。これはバルトとコックスにおける近代市民社会とそこにおける世俗化についての評価の差に明確に現れている。「神の死」との積極的取組みにもかかわらず、バルトでは近代市民社会の宗教としての文化的プロテスタントの克服が問題とされ、コックスあるいは神の死の神学では世俗化プロセスに適合しさらにそれを促進することがキリスト教の課題となる。
- (15) 注13に述べたように、世俗化論、あるいは世俗化モデルを社会的神話から教うには、グラスナーの言うように、分析のレベルの区別が必要であり、それはギルの主張することでもある。宗教学者や神学者の行う現代の宗教的状況の分析（とくに世俗化論）の多くのものについて、分析のレベルが混乱し、概念の「途方もない一般化」が見られると

いうギルの批判は基本的に正しい。神学者が行うアマチュア社会学的な分析の中にも、確かにしばしば鋭い直観と洞察を含むものが存在することは否定できないが、それらの多くが問題を混乱させ、的はずれな批判に終わっていることも認めねばならない。

- (16) ティリッヒの行った現代の宗教的状况についての分析については、「組織神学」以外のものとしては、次の文献が掲げられる。[1926a], [1930f.], [1934b], [1941b], [1945a], [1946a], [1948d], [1952d], [1959f], [1963b]
- (17) 神学者、宗教学者の現代批判の典型例としては、ギル[1975]がコックス、ロビンソンについて行ったまとめを参照。
- (18) 近代的あるいは啓蒙的な理性の自律に対するティリッヒの二面的態度はティリッヒを理解する上での決定的な鍵となる。つまり、一方でティリッヒは20世紀に至って19世紀的な精神＝理性の自律が行き詰まってしまったこと、古い時代の終焉を感じている。これはティリッヒの表現を借りれば、神律的基盤からの遊離による自律の空虚化（自己の内に安住する精神、深みを喪失した理性）とその空白への新たなデーモンの侵入の危機である（とくに[1926b]）。この時代感覚はティリッヒに限らず、彼と同世代の思想家たち、例えばバルトやヒルシュによって共有されたものである。しかしティリッヒは自律の完全な否定を主張しない——ヒルシュは近代（ワイマール的共和制）から伝統的なドイツへ帰ることを、またバルトは近代のプロテスタント神学を克服することを目指す——。むしろ新たな神律の実現において自律を再生することがティリッヒの課題となる。これはティリッヒが近代的理性との対話・相関を終始試みていることに現れている。バルト、ヒルシュとの比較については本研究の第5章において論じられる。
- (19) この点についてはパーガー[1967]、モルトマン[1968]を参照。近代の社会システムの変動（機能分化）は、公的生活と私的生活の分離を促進し、宗教を個人の内面・心の領域の事柄とする道を開いた（→宗教は個人の内面の事柄である＝私事化）。また共同体の全体を覆う聖なるコスモスの喪失によって、一つの社会の中に複数の聖なる小コスモスが並立することになった。現代における宗教の多元的状况についての議論としては、ヒック[1980], [1985], カブ[1983]を参照。
- (20) このティリッヒの宗教史の神学の構想は、晩年期のティリッヒの特徴であり、晩年の世界旅行の体験（1956年にギリシャ、56/57年のメキシコ、60年に日本、63年にエジプト）によって、初期より存在していた宗教史への関心（[1910]）が新たな形を取ったものと考えられる。つまりキリスト教と世界の諸宗教の対話の問題と、キリスト教と世界の宗教史に位置づけその連関で組織神学を構想するという課題である。これについては[1963b], [1965(1966)]において断片的に知ることができる。宗教史の神学については、本研究の第9章で扱われるが、現代の宗教史の神学、あるいは宗教の神学へのティリッヒの意義については、例えばグリッグ[1985:112～127]を参照。
- (21) この主張はティリッヒの著作の随所に見ることができるが、これを最も明確に述べたものとしては、[1951a]の他に[1952a:155～170]を挙げることができる。
- (22) トレルチが古プロテスタンティズムと新プロテスタンティズムとの区別を行ったことはよく知られた事実である。両者は17世紀の啓蒙思想期以前と以降という時代的な区分によって区別されるが根本的な相違は次の点に求められる。古プロテスタンティズムが「現象全体としては、徹頭徹尾、中世の意味における教会文化」、つまり啓示という

超自然的な基準のもとに国家、社会、教育、学問、経済、法を秩序づけ統合する文化形態であるのに対して、新プロテスタンティズムは教会が「自分と並んで存在する完全に解放された世俗生活という事実を原則的に承認し、それを直接的にも間接的にも、もはや国家の干渉を通して支配しようとは試みない」という態度を取るに至った段階のものである（トレルチ [1911²:25]）。これは先に社会システムの次元での機能分化として説明した事柄に他ならない。トレルチはこの古プロテスタンティズムから新プロテスタンティズムへの移行を神の法と自然法の分離と同一性の喪失としてとらえている。トレルチのプロテスタンティズム理解に関しては、安酸[1986:49~58]を参照。

(23) シュテファン・シュミット[1973:3,6]

(24) このティリッヒの問題意識は『キリスト教思想史』の講義において明確に主張されている。「シュライエルマッハーも、彼より偉大でさえあり同じことを試みたヘーゲルも実際には成功しなかった。彼らの失敗から、19世紀の正統主義グループや20世紀の新正統主義グループはそれは不可能であるという結論を引き出した。しかし私はそれは再び試みられねばならないと結論する。もし再度試みられないとするならば、我々は体系的企てとしての神学を放棄し、聖書のメッセージの反復に固執したほうがよいし、あるいはせいぜい旧新約聖書の解釈に神学を限定したほうがよい」、しかし「シュライエルマッハーは近代プロテスタント神学の創始者」であって、「私は完全にシュライエルマッハーの側に決断する」(HCT:387)。cf. [1951a:6~8,41]

(25) シュライエルマッハー[1829:149]。シュライエルマッハー自身の教養概念を思想的に分析した研究として、リーマー[1989]が重要である。リーマーはシュライエルマッハーにおける思想の発展（ロマン主義の思想家→体系家）を教養概念との連関で分析している。

(26) シュライエルマッハー[1818:117]

(27) シュライエルマッハー[1818:119]。シュライエルマッハーにおける神学と哲学の関係に関する研究史については、ショルツ[1984:127~140, esp. 132ff.]を参照。

(28) クレイトン[1980:42]

(29) モルトマン[1972:12~33]

(30) トレルチの『社会教説』が、伝統的な教理史に叙述に対して、キリスト教的伝統と近代世界との連関を、近代世界に生きるキリスト者の集団の実践的倫理的な次元の問題として捉えようとしていることは、その序文において明瞭である(GS. 1:2f.)。とくにハルナックやゼーベルクに対する批判との連関については、[GS. 4:11f., 739ff.]を参照。またこの点については、クレイトン[1980:55f])も参照。

(31) トレルチにおける妥協概念については、その詳細な分析を行った安酸[1979]を参照。またクレイトンは妥協概念の用例を4つに整理している。つまり、1. 法的あるいは政治的意味、2. 異なる信念や思想やイデオロギーの間の媒介に関わる知的な意味、3. 文化とキリスト教との間の適応に関わる包括的な意味、4. 倫理的あるいは道徳的意味。そして『社会教説』では、第4の意味で使われることが最も多く、第三の意味の妥協はエートスの問題として扱われている、また妥協が「媒介」を表す専門用語となったのは1900年頃以降のことであると指摘する（クレイトン[1980:56]）。

(32) 『社会教説』における中世のカトリック的総合に関する記述としては、古カトリシ

ズムの段階における古代科学の受容やストアの自然法の影響について([GS. 1:144~147])、統一的なキリスト教文明の発展に対する、相対的な自然法と神政的な絶対主義の役割について(ibid.:171~173)、ドイツの領邦教会制度との関連で(ibid.:198~206)、トミズムの倫理における教会的統一文化に関連して(ibid.:252~254, 333 ~335)などの記述が見られる。また新しい総合に関しては、[GS. 1:979 ~986]。

- (33) この節における近代ドイツ・プロテスタンティズムと近代的教養との関係などの論述に関しては、野田[1988]、あるいは野田が依拠するシュナーベル[1937]をはじめ、これに関連したトレルチの諸論文などに基いている。近代ドイツ・プロテスタント社会の宗教社会史的状況、とくに教養市民、社会主義労働者、農民を中心とする領邦教会に属する大衆という三つの世界の分裂状況について、野田はイギリスとの対比において、ナチズムの発展との関連という観点から分析を行っている(野田[1988:29ff., 207 ~213])。どのような観点からの研究として、バーンズ[1991]も参照した。
- (34) ドイツの敬虔主義は、イギリスにおけるメソジスト運動のように教養エリートと民衆の動的連関、民衆の側のカウンター・カルチャーの形成を担うことができなかった。つまり、小集会形態に早い時期に退却し、個々の魂の救済に専念することになった(トレルチ [1922² (1906):678f.])。野田[1988:210 ~213, 279 ~285]も参照。また教養層の教会離れ、宗教的無関心については、シュナーベル[1937:292 ~297, 559 ~577]を参照。
- (35) 一つの閉鎖的なエリート階層としての教養市民層の成立とギムナジウム体制との関係については、野田[1988:255 ~258]の他に、望田[1990:1 ~90]に詳しい。得にギムナジウム生徒の社会構成の具体的な統計内容については、望田[ibid.:52 ~72]を参照。
- (36) ティリッヒ[1936:8f.]
- (37) 「教養」の概念史としては、[TREG:568 ~635] (とくに[ibid.:623~629]は17世紀から19世紀の「教養」概念について、また[ibid.:629~635]は現代の教会における「教養」について説明している)、[HWPPh:921~937, esp. 921, 923 ~927]、あるいはリーマー[1989:14~28]を参照。またシリングは、聖書あるいはキリスト教思想における「像・形姿」(Bild)概念の展開の中に、ドイツのロマン主義的・観念論的な教養概念を位置づけ(シリング[1961:114 ~172])、その19世紀の教育の領域での展開を論じている(ibid.:173~182)。
- (38) トレルチは、新プロテスタンティズムの哲学的な教養宗教への変容、とくにレッシングとカント、ゲーテ、シラーにおける「新しい俗人キリスト教」の成立と、ドイツ観念論のドイツ教養層のための宗教化とを指摘した後で(トレルチ [1906a:701f., 705])、その性格を次のように説明している。「ドイツ観念論は民衆宗教を前提としたが、自分自身の必要のために民衆宗教を完全に無視した。それは純粹に思想の宗教、心情の宗教であり、まさにそれゆえ、多くの分裂を重ね、絶対的に個人的であって、科学的信念にあてはまるように、祭儀と社会的宗教的活動の必要をまったく伴わなかった」(ibid.:705)。「教養層はすべての教会的なものを教会自身に任せるだけで、教会に対して断固たる闘いをするのでも、彼らの理念のために教会を役立てようとするのでもなく、理論的な軽蔑と実践的な無視によって、現代の宗教的そして教会的な問題を解決しようとし

- ている」(ibid.:709)。またトレルチは、ドイツのキリスト教の状況を、科学と文化倫理に染まった教養キリスト教とセクト型キリスト教を両端とし、その間に古い遺産を維持している既成の領邦教会が存在する、という図式で捉えている(ibid.:706)。
- (39) ウェーバー[1922:295]。教養市民層の中心を構成するドイツの官僚の宗教性が、非合理的な宗教性への軽蔑と、それを大衆を飼い馴らす手段として利用する狡猾との結合として特徴づけられること(ibid.:272)、ルター派の内部では教養と宗教生活との結び付きは専門的神学へと後退することによって、イギリスにおけるような宗教的な大衆的知性主義を形成することができなかったということ(ibid.:294f.)など、ウェーバーは教養市民層と教会の大衆的宗教との分裂を指摘している。
- (40) ドイツの近代世界の精神状況の典型であるゲーテやカント(トレルチ[1906a:17f.])の宗教、つまり典型的な教養宗教の内容については、ヒルシュ[1964¹:247~252, 257, 264~271, 297~302, 306f., 320~325]、ブラウン[1985:57~78]などを参照。
- (41) 野田[1988:254~263]
- (42) 次のトレルチの言葉は18, 19世紀のプロテスタント領邦教会の状況をよく示している。「これに対して、プロテスタンティズムの国民教会は本質的にその民衆的な遺産へと撤退し、その帰結をまだ顕にしていなかった啓蒙期の近代的な精神世界との初期の妥協以降、全体的には近代の精神世界からまったく離れてしまった。国民教会は教養層の最上層にも革命的な労働者の政党にもはや手が届かないことに甘んじた。……教会はそれ自身の内に均衡や形成の継続へ向かう傾向を持っていたが、全体としてはこの状況においてきわめて保守的になった。……カルヴァン派の地域では、攻撃的な保守主義が理論的また組織的に激しく新神学(ネオロギー)と闘い、実践生活における近代の集団組織と社会活動の進歩のすべてを自分のものにした。これに対してルター派は今日でもなお圧倒的に受動的で忍従的であり、国家をあてにしている」(トレルチ[1906a:708f.])。またプロイセンの領邦教会については、シュナーベル[1937:320~358]も参照。
- (43) ドイツの敬虔主義の性格については、トレルチを参照([ibid.:673~678])。またシュナーベル[1937:379~492]にも詳しい。
- (44) 宗教と労働運動との関わりに関するイギリスとドイツとの、あるいはドイツにおけるカトリックとプロテスタントとの比較については、野田[1988:293~323]。注42のトレルチの引用も参照。
- (45) ドイツ・プロテスタンティズムと労働運動・社会主義運動との関わり、とくにキリスト教社会主義の問題に関しては、河島[1970a, b, c]。河島はナウマン、シュテッカー、ゲーレらを取り上げつつ、キリスト教社会主義が政治運動から政党運動に変化した原因を社会民主党と自由主義諸政党への対決意識にもとめ、またキリスト教社会主義にプロレタリア原理と保守主義原理という矛盾した原理が内包されていたことにその後の分裂や変質の原因を認めている。
- (46) 野田[1988:316~323]。
- (47) このティリッヒにおける一見対立するとも見える二つの前提について、アダムス[1965:1~16]は「新しい言葉の要求」という標題のもとで簡潔な解説を行っている。アダムスはティリッヒとシュライエルマッハーとの間の弁証神学としての類似性を強調しつつ、ティリッヒの試みを「古い宗教的象徴の背後に新たに強力な経験を発見すること」

「現実への新しい接近を見出すこと」とまとめている(ibid.:12)。

- (48) 『教会弁証学』の成立背景、モアビットでの活動（特に＜理性の夕べ＞と名付けられた討論グループ）については、バウク[1976:36ff.]、[1984:187～196]、シュッスラー[1986:18～22]を参照。
- (49) 弁証神学が単に受動的に外からの批判に対してキリスト教を弁護するだけでなく、むしろ文化に対する積極的な批判機能を持つことについては、マールブルグ講義などにおいても繰り返し主張されている([1925b:25f.])。なお、神学と哲学、あるいはキリスト教と文化との間の相互批判的な関係づけは、本研究の基本問題の一つである。とくに第3、6章を参照。
- (50) ティリッヒの宗教社会主義への関わりが主として理論的な側面に限定されていることはよく知られた事実であり、その点に関してドイツ時代とアメリカ時代において大きな差は見られない。ティリッヒがアメリカ亡命後非政治的になったという評価との関連で、ドイツ時代の政治性の過大評価が行われることがあるが、この政治性をあまりおおげさに考えるのは誤解の元である。つまり、ティリッヒ自身が『自伝』で「私が実践的活動にではなく、理論に運命づけられていることは、自他共に疑い得ないことである」([1936:17])と述べているように、ティリッヒは「理論と実践の境界において」([ibid.:17～22])、理論形成に自らの天分を見出したこと、政治との関わりも主として理論的観点からであったことは、ティリッヒにおいてドイツ時代もアメリカ時代も基本的に一貫している。またこの点で、政治的実践あるいは政党への距離の取り方において、フランクフルト時代またアメリカ時代にティリッヒと親しい交流があったフランクフルト学派とティリッヒとは類似しているように思われる。フランクフルト学派のこの性格についてはジェイ[1973:36]を参照。マルクス主義への態度、批判的理性、精神分析の評価、宗教的モチーフなど、様々な点でティリッヒとフランクフルド学派の間には思想的連関、類似性が存在しており、まだ十分な説明はなされていないが、それがティリッヒ研究の重要な視点であることは疑いもない。この点については、ジェイ[1973]の他に、キープ[1984]、ハモンド[1984]などの研究が存在する。

第2章．体系構想とその根拠

第1節．体系構想の背景と問題点

ティリッヒがキリスト教の真理を体系的に叙述することによってキリスト教の弁証を試みたことについては前章で確認した通りであるが（＝弁証神学プログラムの遂行）、ここから予想できることはティリッヒの弁証神学の展開が体系構想の繰り返しの途中で具体的に遂行されることになったであろうということである。しかし、体系構想という思考形式の根拠あるいは適切性は、特に宗教や神学といった事柄に対してそれが妥当するかは決して自明ではない。つまり、キリスト教の真理の体系的叙述あるいは体系化がいかなる根拠から、そしていかなる仕方で可能であるかについては疑問な点が少なくない。神学体系をその中に包括する諸学の体系（学一般の体系）の可能性についても同様の事情であるし、また体系構想と言ってもそれが何についての体系なのか、そもそもティリッヒにおける体系概念はどのように規定されているのかなど、問題が次々に発生する。ティリッヒ自身がこのような体系論の哲学的神学的問題性を十分に意識していたことは、ティリッヒが自らの体系構想について繰り返し弁明していることから明らかである。⁽¹⁾ 従って、ティリッヒの体系論の内容の分析に入る前に、そもそも体系とは何であり、それがいかに根拠づけられているのかを論じなければならない。そこでこの章では次の諸問題を取り上げることによって、ティリッヒの思想体系の内容を分析する準備を行いたい。⁽²⁾

1. 23年の『諸学の体系』を中心として、体系論の目的と根拠について検討する。この際ティリッヒの体系構想自体の展開とそれに伴う研究方法上の注意点に留意しつつ、カント以降のドイツ哲学の文脈（カント→ドイツ観念論→新カント学派、現象学）にティリッヒの体系構想を位置づけたい。

2. 体系構想という思考形式については様々な哲学的批判がなされてきた。ティリッヒとの関連で言えば、ニーチェ、キルケゴールの体系批判が特に重要である。つまりティリッヒはニーチェらの体系批判を常に念頭において体系構想を行っているのであり、ここからティリッヒの体系概念が理解が可能になる。

3. 以上の二点はティリッヒの体系構想の哲学的背景に関係するが、ティリッヒの体系構想の背後には神学的伝統が存在する（ヨーロッパの思想史では

哲学的背景と不可分であるが、しかし原理的には両者の区別が必要であると思われる）。従って第三の問題は、キリスト教神学が伝統的に体系を志向し続けてきたことを確認し（神学における体系志向的伝統）、その問題性を考察した上で、神学における体系構想の根拠をティリッヒに即して検討することである。

4. ティリッヒの体系構想がシュライエルマッハー以来の近代神学における弁証学の中に位置づけられることは前章で見た通りであるが、このことはティリッヒにおける諸学の体系あるいは神学体系の体系性の理解にとっても重大な意味を持つ。特にシュライエルマッハー・トレルチと、ティリッヒの体系構想との関係を明らかにする必要がある。

5. 以上から、ティリッヒの体系概念の規定（ティリッヒにとって体系とは何であるか）をまとめる。

6. ティリッヒの体系論の独自性と意義を検討する。現代思想（科学論、システム論など）との関わりで見ると、ティリッヒの体系論の持つ様々な可能性（しかも十分に展開されないままになっている可能性）が顕わになると思われる。

第2節. 体系論の目的と哲学的根拠

本節の分析に先だって、ティリッヒの体系構想を研究する際の注意点を確認しておこう。ティリッヒ研究全般に当てはまることであるが、ティリッヒの体系構想は思想の発展史のなかで、その一貫性と変遷との両面において分析する必要がある。後に詳しく論じることになるが、例えば体系論を研究する上で最も主要な文献である23年の『諸学の体系』と『組織神学』とでは、扱われるシステム（体系、組織）は同一ではない。つまり、『諸学の体系』では神学を含んだ諸科学全体の体系と精神科学の一要素としての体系学（神学体系はその一つ）とが扱われるのに対して、『組織神学』では神学体系が問題となる。諸科学の全体体系と神学体系とでは、体系の根拠づけ、あるいは体系の規定が完全に一致するという保証はない。むしろ何らかの相違を予想するのが当然であろう。従ってティリッヒの体系構想を研究する場合に、『諸学の体系』あるいは『組織神学』のいずれかに考察を限定したり、また両者を無造作に比較あるいは併置することは適切な研究方法とは言えない。20年代と50年代との体系論の間の対象の相違と思想の発展に留意しつつ、体系の根拠づけと体系の諸規定を分析することが必要なのである。以下の分析では、まずティリッヒの体系構想自体の説明としては最も包括的なものである『諸学の体系』を分析し、次にその後の発展について補足的な説明を行うという順序を取ることにしたい。というわけであるから、神学体系固有の問題は後回しにすることにして、ここでは体系構想の哲学的側面を中心に考察を進めてみよう。

まず23年の『諸学の体系』の目的から分析を始めよう。この体系論は20年代における弁証神学プログラムの遂行という課題の中心に位置するという点で重要であることはもちろんであるが、その他にこの体系論成立の背景として次の諸点が注目されねばならない。それは第一次世界大戦後のドイツの精神状況と、19世紀末からこの時期にかけてのドイツにおける諸科学の体系あるいは哲学体系をめぐる議論である（とくに新カント学派）。まず前者であるが、これはティリッヒのこの体系論を動機づけている実存的経験的基礎に関わる。つまり19世紀末以来西洋の知識人に浸透し、多様な思想運動に影を投げ掛けたシュペングラーの「西洋の没落」的気分が第一次世界大戦期の伝統的価値の崩壊という衝撃的体験としてティリッヒらの若い世代によって共有された。⁽³⁾ この意味崩壊、無意味性の不安の経験に直面しつつも、なお

も文化の統一あるいは有意味性が可能となるのは、いかにしてか、という問いが、ティリッヒの体系構想の背後に存在するのである。このことは、13年の弁証神学プログラムにおいても、神学体系を諸学の体系に組み入れることによってキリスト教の真理を弁証するという課題が「現代の精神文化の総合を創造する」という課題と直結していたことの中にすでに予示されている。しかしこれが第一次大戦の経験を経てティリッヒ自身のアイデンティティーの存立を左右する緊急の事柄になったことは、ティリッヒの自伝や書簡を始めとした伝記的資料から明白である。⁽⁴⁾ この意味で「意味の問い」(Sinnfrage)はティリッヒの思想を貫く主導的問いであり、体系構想は現実の無意味性の脅威に直面していかにしてなおも意味が可能かという問い(=意味ある生の可能性の問い)と切り離すことができない。

またこの意味の問いは体系論の成立における第二のポイントにも関連する。19世紀末～20世紀にかけては、思想の様々な場面において「意味の問い」が問題化した時期である。つまりニーチェ、キルケゴールのインパクトを受けた実存主義やハイデッガーだけでなく、フッサールの現象学、さらにはフレーゲの論理学においても、意味の問題は思想の主要問題として位置づけられるようになった。これはいわゆる「言語論的転回」と名づけられる思想史的出来事とも密接に関連した思想動向である。⁽⁵⁾ この動きの中でティリッヒの体系論との関わりで無視できないのが新カント学派の科学論である。自然科学と精神科学、説明と理解の二分法、あるいは歴史と規範の関係の問題など、これらはすべてティリッヒの23年の体系論の主要テーマに他ならない。

以上の背景を念頭に置いたうえで、ティリッヒの体系論の目的は次のようにまとめられる。

1. 弁証神学プログラムの遂行。つまり神学体系を学一般の体系内に位置づけることによって、神学の真理性を弁証することである。これは神学の科学性・学性格を明確化することによって、その真理性を示すという試みであるが、その前提には学的真理は体系性を志向するという理解がある——後の言い方を用いれば、神学の体系性は神学の方法論的合理性に関わる([1951a: 59])。「認識されるものは、ひとつの連関に必然的部分として組み入れられる」([1923a: 115])、体系は「認識の生きた統一に対する精神の意志である」(ibid. : 116)、「認識自体が認識の体系の構成を強制する」(ibid.)。
2. 文化あるいは知の分裂状況の克服。弁証神学プログラムの課題自体は近代

のキリスト教思想史を背景とするときにはじめて理解可能になる問題であるが、とくに23年の体系論に焦点を絞るならば、それに加えて第一次世界大戦後にラディカルな仕方で体験されることになった文化のカオスの分裂状況が考慮されねばならない。

3. 諸学の諸方法間の対立の調停。文化あるいは知の分裂は学問論・科学論のレベルでは科学の諸方法間の対立となって現れる。ティリッヒのこの体系論は、新カント学派における科学分類に典型的に現れた二分法（ヴィンデルバントの法則定立的科学と個性記述的科学、リッケルトの自然科学と文化科学）——これは自然と歴史の二分法というドイツの近代的学の基調を背景とし説明と了解という方法論の二分法として一般化される——、あるいはトレルチの中心問題である歴史と規範の関係づけ（歴史における規範の形成）、といった19世紀末から20世紀にかけての諸科学の方法論レベルでの分裂状況に答えることを目指している。⁽⁶⁾「諸学の体系は同一の対象をめぐる諸方法の闘争の審判者となる。この体系は境界を規定するだけでなく、境界を越える権利をも規定する」（ibid. :117）。つまり一方で、体系論は特定の一つの学あるいは一つの方法ですべての対象を説明しようとする態度、つまり一つの学にすべての学を還元し支配しようとする学の不当な帝国主義的要求（心理主義、歴史主義、物理主義といった過度の還元主義的態度）を抑制する（＝境界を定める）とともに、他方では一つの対象に一つの方法しか認めないという対象と方法の一対一対応的分離主義を克服し学際的協力を可能にする、という二重の課題を持つ。

さて23年の体系論は以上の目的で構想されたものであるが、これらの目的を遂行するために何よりも問題なことは、諸学の体系をいかにして根拠づけるかである。特に学の体系を構築するという試みに対する批判に対して、体系構想の正当性あるいは意義を明確にすることが要求される。23年の体系論では次の二つの批判が念頭に置かれている（ibid. :116f.）。第一の批判は諸学の体系は現実の諸科学の複雑な連関から遊離して十分な根拠なしに多分に恣意的に構築されているにすぎない、従って実際の諸学の問題にとって学一般の体系など意味がない、それは空虚な形式主義であるというものである。第二の批判は認識の対象となる実在の内容は無限であり（常に新しい発見が為される）、すべての認識を包括する体系を構築することは不可能であるというものである。第一の批判に対しては、体系の根拠を示すことによって、

第二の批判に対しては諸学の体系ということで意味されているもの、つまり体系の規定を明確にすることによって答えられる。以下この順序でティリッヒの主張を分析してみよう。

まず体系の根拠について。ティリッヒはカントとドイツ観念論の体系論に従って体系を根拠づける。カントによれば、対象を規定するカテゴリーは超越論的哲学によって一つの原理に従って網羅的に発見されるような一つの体系を形成し、このカテゴリーはア・プリオリに主観に内在すると考えられる。つまり対象のカテゴリーは体系をなし、それは意識の内的構造に基礎づけられる。ティリッヒの体系論の根拠づけはこのカントの認識論に従って行われる。すなわち「対象のカテゴリーは意識の基本的機能として理解される。諸学の体系は精神の諸機能の体系の表現であり、精神の構造は学が諸対象を見出し限界づける際の多様な方向づけから認識可能になる」(ibid.:117)。存在の秩序で言えば、精神の内的な体系性(精神機能の体系性)→対象のカテゴリーの体系性→諸学の体系であり、認識の秩序はこの反対になる。従って、諸学の体系は対象を認識する意識の構造に根拠づけられ、その限りにおいて学の体系を構想することは単なる形式主義ではない。認識は対象を一定の連関に必然的に位置づけることであり、体系は認識の統一性への意志の表現であるという先に見た主張も、カント的伝統という文脈から理解可能になる。カントは、『純粹理性批判』の「先験的方法論」の第三章において次のように述べている。「理性の支配下にあつては、我々の認識は連関のない断片的なもの(Rhapsodie)であつてはならず、それは一つの体系を構成しなければならない。……私が体系と言っているのは、一個の理念の下での多様な認識の統一を意味する。この理念は一つの全体の形式に関する理性概念であり、多様なものの範囲と諸部分の相互の位置は、この理念によってア・プリオリに規定されるのである」。⁽⁷⁾ カントの言う一個の原理によって統一された認識の相互連関的体系という理念はドイツ観念論に受け継がれ、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルにおいて多様な体系を生み出していくわけであるが、ティリッヒの体系論がこの伝統に属していることは明瞭である。ティリッヒにおいても、諸学の体系は認識あるいは知の基本原則から構築されるべきものであり、この意味で認識の基本原則こそが具体的な体系構成を導いていると言える。⁽⁸⁾ もちろんカント以来の体系構想の伝統と言っても問題は決して単純ではない。カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの間には実

際の体系構成において差異が存在するし、またそれぞれの思想家の内部にも思想の発展に伴う体系構想の変遷が見られる。⁽⁹⁾ しかし人間の精神、あるいは理性や意識の中に、一つの体系的な、ア・プリオリな相互連関的構造が存在し、学の体系はそれに根拠づけられるとする基本見解において、また精神の構造は学の体系を通して表現されるという点で、更に学的認識は体系を目指すという点で、カントとドイツ観念論の間には共通理解が存在し、ティリッヒの体系論もこの点で同様である。

では通常ドイツ観念論の体系の特徴とされる演繹性、完結性、あるいは全体性といった諸規定は、ティリッヒではどのようなになっているのであろうか。諸学において獲得可能なあらゆる認識を包括する完全な体系は不可能であるという批判に対しては、実現可能な諸学の体系はあらゆる認識を包括する事項百科的体系(Realsystem)ではなく、形式的体系(Formalsystem)であると、ティリッヒは答える(ibid. 116)。つまり、一切の知を網羅する事項百科的体系は原理的に不可能であり、体系とは一切の認識を包括する完璧な完成した体系ではなく、常に新しい認識や発見に開かれたものでなければならない。従って、学の体系は完全に完成された体系(絶対的体系)と、まったく体系性を持たない認識の単なる集積との中間的なものということになる。「この意味ですべての体系は開かれている(offen)。しかし体系的な意図に従えば、すべての体系は完結的である(geschlossen)」(ibid. :222)。つまり認識は体系を目指し、体系は首尾一貫した相互連関のまとまりを形成するという意味での完結性を要求する。しかし体系は歴史の過程において創造される個別的創造物であり、つねに新しい認識・発見に開かれている。この体系の規定は先に見た体系への第二の批判に対する答えとなる。

このような体系の性格はカント以降の哲学的伝統においても、例えばフィヒテにおいてすでに意識されている。それは精神の体系と学の体系の間に存在する循環性——精神にア・プリオリに内在する精神の諸機能の体系は諸学の体系の可能的根拠であるが、この精神の体系が認識可能になるのはその表現として現実に提示される諸学の体系を通してである——に関わる。フィヒテは1794年の『知識学の概念について』の§7「知識学は、学としてその対象にいかに関係するか」においてこの循環に言及している。つまり精神に内在する知の体系と、反省作用によって意識化され、具体的に提示された知識学との間には循環が存在し、従って具体的に示される知識学はどこまでも断

片的であり、非完結的なものにとどまらざるを得ない。⁽¹⁰⁾ ティリッヒにとっても、「体系」は循環の中で繰り返し構成が試みられ、次第に仕上げられていくべきものである。これは現実の体系が非完結的であり、歴史的発展へと開かれた、開かれた体系(open system) であること意味し、閉じた体系(closed system) という表現は体系が首尾一貫したまとまりのある連関であるという意味で、つまり23年の体系論での形式的体系という意味でのみ可能である。この体系の規定はその後の体系論でも保持されている。「体系は大全(summa) とエッセーの間に位置する」([1951a:59])という主張は、現実の体系はすべての現実的なそして多くの潜在的な諸問題を網羅的に扱う完全に完成された体系——これは「学的ユートピア」である([1923a:222])——ではなく、また一つの問題を他の諸問題との連関から切り離して単独で扱うモノグラフでもないことを意味している。⁽¹¹⁾

また演繹性については、諸学の体系も神学体系も一つの基本原理から論理的推論によって演繹された諸認識の体系という意味での体系ではないというのが、ティリッヒの一貫した主張である。この点はアメリカ時代の体系論で特に明確に述べられることになる。もちろん体系には何らかの演繹的性格や演繹的要素は存在する([1952c:375])、しかし体系は単一の原理とそれから推論規則によって演繹された諸認識とから構成されるのではなく、複数の相互に演繹可能は（あるいは相互に還元不可能な）諸原理とそれらから演繹される諸認識によって形作られるまとまりのある形態(configuration, Gestalt) と理解されねばならない。⁽¹²⁾ 23年の体系論では認識あるいは知の基本的諸原理として、存在・思惟・精神の三つのものが挙げられ、また『組織神学』も相互に連関しつつも相互に還元不可能な五つの部門から構成されているのである。⁽¹³⁾

第3節. 体系批判と体系の擁護

ティリッヒの思想がドイツ観念論的な思想の伝統に属することは以上見た通りであるが、同時にティリッヒがドイツ観念論の批判者としての実存主義にも強く影響されていることを考えるならば、ティリッヒの体系論の分析が哲学における体系批判というもう一つの視点からなされる必要があることは容易に理解できるであろう。つまりティリッヒの体系論はキルケゴール、ニーチェの体系批判との関係においても理解されることを要求するのである。

これまでの考察の中でこの視点へ移行する鍵となるのは、現実の体系が歴史のプロセスの中で形成され、新たな認識へ開かれていること、つまりこの意味で体系が開放性あるいは歴史性を持つことである。ここに体系を形成する主体の決断性が体系形成に関与する可能性が明らかになる。実際ティリッヒは、人間を歴史的状況において主体的に決断する実存と理解する点でキルケゴールに従っている。キルケゴールは『哲学的断片の非学問的あとがき』において、ヘーゲルを批判しつつ、「論理学の体系は存在する。しかし現存在の体系は存在しない」と述べている（キルケゴール[1846:101]）。しかしこの言葉をキルケゴールが哲学の体系性、あるいはそもそも体系というものをまったく否定したと解釈するのは適切でない。なぜなら、キルケゴールは論理学の体系だけでなく、「現存在の体系」(ein System des Daseins)をも認めているからである。但し神に対して！ つまり、「神にとっては、現存在は体系であるが、実存する精神にとっては体系ではありえない」(ibid.: 111)。つまり「現存在の体系が存在しない」とは、有限的な歴史的 존재者としての人間による現存在の体系化の不可能性を、あるいは人間存在自体の体系の開放性を意味しているのであって、この考えをティリッヒはキルケゴールと共有している。⁽¹⁵⁾キルケゴールがヘーゲルの論理学におけるような、完全に完成された演繹的体系は現存在にとって存在しないと批判しつつ、体系は存在しないと語るのに対して、前節で見たようにティリッヒは、そのような完全性や絶対性、あるいは演繹性を体系の不可欠の条件とは考えず、積極的に歴史のプロセスに開かれた体系の存在を主張する。ここから、ティリッヒは体系に批判的なキルケゴールやニーチェのような思想家に対して、彼らの立場を部分的に受け入れつつも、言明される彼らの主張が有意味であると考えられるのは、その断片的な言明に背後に、相互連関性としての体系が想定される場合であり、解釈者はこの首尾一貫した諸言明や認識の体系に向

かって解釈を進めざるを得ない、と反論することができるのである。この主張は50年代の体系論において、「断片は暗黙の体系であり、体系は顕な断片である」という仕方で明確に表明されるものであるが、⁽¹⁶⁾この体系理解はティリッヒの思想の発展史において一貫している。そこで前提とされる認識論あるいは真理論は、思想や認識の真理性あるいは理解可能性はそれらが首尾一貫したものであること、つまりそれらが相互に関連した体系内に位置づけられるという仕方で形式化されることを要求するというものなのである。

しかし、体系の開放性、歴史性についてはさらに考察を進めることが必要である。そのためにまずニーチェの体系批判を検討してみよう。ニーチェとキルケゴールの体系批判には外見の類似性にもかかわらず、大きな違いが存在する。先に見たようにキルケゴールが論理学の体系の存在を認める、つまり矛盾律などの論理法則の真理性を肯定するのに対して、ニーチェは論理学の体系や矛盾律をも人間の虚構である批判する。つまり「論理は完全な虚構の見本である」(NSW. 11: April-Juni 1885. 34[249])。もちろん自らの言明の「真」を表明する限り、ニーチェのように矛盾律を否定することが可能であるかどうか、あるいは論理学の真理性自体に疑いをさしはさむような思想がそもそも一貫した仕方で展開可能であるかどうか——ニーチェはこの批判を予想している。「私はあらゆる体系と体系家を信用せず、それらを避ける。ひょっとしたら読者はこの書の背後に、私が避けた体系をなおも発見するかもしれないが」。(NSW. 12: Herbst 1887. 9[188])——など、ニーチェの議論には多くの疑問が残る。⁽¹⁷⁾しかし我々の問題との関連で重要なのは、ニーチェの体系批判が「生」(Leben)の問題との関わりで提出されていることである。「認識そのものは存在しない」、「認識は養分摂取のひとつの手段」であり、「論理学や応用論理学(数学のような)は、秩序、征服、単純化、省略化をめざす力の、生という名の力の、巧みな腕前に属している。つまり、実用的で有用なものであり、要するに生を維持するものであるが、まさにそれゆえにかりそめにもく真なるもの>ではないということである」。⁽¹⁸⁾つまりニーチェにとって、認識、論理、体系の背後には生、力への意志が存在し、生の実在性に比較すれば、あるいはこれを離れてはすべて虚構であると言わざるをえない。従って、体系を生から切り離してあたかもそれ自体で存在するかのように主張することは許されない。これはティリッヒが体系を生との関連で規定していることに一致している。「体系の生きた力はその内実

(Gehalt)、つまりその創造的な立脚点、根源的直観(Ur-Intuition)である。すべての体系はそれがその上に根拠づけられ、それによって建てられる原理によって生きるのである。しかしすべての究極的原理は究極的な現実直観、根本的な生の態度の表現である」([1923a:118])。このようにティリッヒは体系を生との連関で、つまり生に基礎づけられたものとして理解する。ティリッヒとニーチェとの違いはティリッヒでは体系が生のものであるという否定的評価で語られるのではなく、生の表現として積極的に肯定されることである。これは「私の本のようなアフォリズムの本の中には、短いアフォリズムの間やその背後にまさに禁じられた長いもの、すなわち思想の連鎖が隠されているのである。しかもそのうちいくつかは、オイディプスや彼のスフィンクスにとっても十分問うに値するものであるかもしれない」というニーチェに対して、⁽¹⁹⁾「体系は神学概念を矛盾がない首尾一貫した表現にもたらず試みと理解されるならば、われわれは体系を回避することができないのである。たとえ幾人かの哲学者や神学者のように、断片的な仕方でも思索するとしても、それらの断片のひとつひとつのなかには、ある体系が含まれているのである。もし諸君がニーチェの断片を……読むならば、そのひとつひとつのなかには彼の生の体系全体が含まれていることを見出すことができるだろう」とティリッヒは答える。⁽²⁰⁾問題はニーチェの言うアフォリズムの中あるいは背後に隠された長い思想の連鎖と、ティリッヒの言う断片に含まれた体系との関係であるが、少なくともティリッヒの立場から見れば両者は基本的に一致していると言えるであろう。

またこのような生と体系の連関を考えると、体系の歴史性は体系が新しい認識に開かれているということを意味するに止まらないことがわかる。体系が生のものであるとは、体系が一つの歴史時代を表現するものであることを示唆する。つまり「諸学の体系はあらゆる時代にとって、学制的自己意識の必然的な行為である。……それは形式と取り組むが、決して形式主義ではない。そうではなく、諸学の体系は一つの時代の学制的全体意識の生きた、それゆえに変化する表現なのである」(ibid.:117)。このように体系は一つの時代を表現するという意味でまさに歴史的なものであり、このような体系理解が生のものである、あるいは認識と真理の歴史性という主張へ向かうのはきわめて自然な展開であろう。実際ティリッヒにとって、真理=ロゴスはカイロスに規定されているのであって(真理の歴史相対主義)、認識はその根本に

において決断と運命の事柄なのである。⁽²¹⁾ しかも真理が歴史的であるという主張は決して人間が真理や認識について語ることが無意味であるという結論に至るのではなく、逆に真理が歴史において運命の制約の中で現実化すること（カイロスにおけるロゴスの受肉）は、それに対して人間が主体的に決断し体系を形成することの根拠となるのである。ここでは、ティリッヒの思惟の方法や形式という点に考察を限定しなければならないが、我々は体系の歴史性の問題が思惟形式のレベルにとどまらず、第二部で論じられる思想内容（言語、歴史の問題）にも密接に関わっていることに注意しなければならない。またこうしたティリッヒの体系論が現代思想のより広い文脈でいかなる意義をもつかについては、本章の第7節で「内実」(Gehalt)概念を手掛かりに検討されるであろう。

第4節. 神学と体系

これまで我々はティリッヒの体系論を哲学的背景との関係で分析してきた。しかしティリッヒにおいては、体系の問題が神学体系の問題と重なっているいじょう — 23年の体系論はその中に精神科学として神学体系を含み、また『組織神学』はまさに神学体系を直接的な主題としている — 、哲学的コンテキストからの分析だけでは不十分であって、哲学的レベルの問題と区別された神学的レベルの考察を行う必要がある（この区別は両レベルの問題が連関しあるいは錯綜しているという事実を無視するものではない）。以下まずキリスト教神学一般における「体系」の問題について簡単に概観し、続いてティリッヒの体系論における神学体系の取り扱いについて考察したい。

キリスト教神学における「体系」の問題を考える場合、そもそもその成立の初期の段階において、例えば神学の体系的記述の出発点といわれるオリゲネスにおいて、キリスト教神学が「体系的」でなければならないこと、あるいは「体系」を目指すべきであることが明確に自覚されていることに注意しなければならない。オリゲネスは『原理論』の冒頭において、「今日に至るまで教会のうちに保たれている使徒たちの教えのすべてを、一連の体系にまとめようと欲する人は、＜知性の光を自分のためにともせ＞という戒めを守って、明白な説得力のある記述をもって、一つ一つの点に関して真理を探究し、例証ならびに論証によって、統一的体系(corpus)を作らねばならない」と述べている。⁽²²⁾ オリゲネスにとって、学としての神学が体系的形式を取

るということはいわば当然のことであった。キリスト教神学はギリシア的学の理念に従って、自らを学的体系として構想したと考えることができるであろう。キリスト教の教説の総括的でまとまりのある叙述という課題に対して、「組織神学」という名称が定着した18世紀になってからであるが、キリスト教の教説の体系的叙述自体が教父に遡ることは明らかである。⁽²³⁾これは、古代キリスト教神学がギリシア的精神世界（哲学と教養）に対して、キリスト教の真理の弁証を行うことを主要な課題とせざるを得なかったという歴史的運命を考えるならば、了解可能なことである。そしてきわめて大雑把な言い方が許されるとすれば、この神学体系の理念は、中世においても保持され——例えばトマスが『神学大全』において、ギリシア哲学の哲学的神学から区別した「聖なる教え」(sacra doctorina) が「学」(scientia)であると述べるときの「scientia」は、自明な原理に基づき、その上に構築された、必然的に妥当する知識の体系としての学、つまりアリストテレス的な厳密な意味での学である⁽²⁴⁾——、これは17世紀のプロテスタント・スコラ主義を経て、19世紀のシュライエルマッハーから20世紀の神学に至まで継承されてきている、とまとめることができるであろう。従ってティリッヒが神学を学的体系と考えるのはそれ自体不思議なことではなく、ティリッヒは神学的にも彼の依拠する伝統に従って思索しているのである。

しかし、神学体系について更に考えを進めるとき、神学体系の問題は必ずしも単純ではないことが判明する。つまり、「神学はいかなる意味で学なのか」、「神学が学的体系である根拠はどこに基礎づけられるのか。体系を形成する人間の理性の側にか、あるいは対象としての啓示の側にか」、「ギリシア的世界において神学が形成される際に採用された、学的で体系的な神学という理念は、そもそもキリスト教信仰にとって、いかなる意味で、どれほどまで本質的なのか」という諸問題を避けることはできない。使徒パウロのコリント人への第一の手紙の第1章の22節において、「神はこの世の知恵を愚かにされたのではないのか」という言葉に直面するとき問題は緊急のものとなる。「この世の知恵」とは文脈から判断して、ギリシア人が求めるものとしての、「Weltweisheit」、つまり哲学に他ならない。ハイデッガーはこのパウロの言葉を引用しつつ、「果たしてキリスト教神学は、使徒の言葉と、その言葉に従って愚かさとしての哲学を、今一度本気で考えようと決意するのか否か」という問いを立てている。⁽²⁵⁾これは伝統的に「理性と啓示」、

「信仰と知」という定式で論じられてきた問題であるが、ここではエーベリングに従って問題を整理し、それに対してティリッヒの体系論からいかなる答えが可能であるかを考えてみよう。

キリスト教において神学を「体系」へと構築することに抵抗するものとして、エーベリングはキリスト教信仰の歴史的連関とキリスト教信仰独自の事柄として信仰を規定する福音という二つのものを指摘する。⁽²⁶⁾ 第一の問題は、歴史に連関し歴史に満ちた思惟様式（キリスト教信仰の事柄である神の行為自体の歴史性）の生命を喪失することなしにいかにしてキリスト教信仰を体系的秩序に移すことができるのか、ということである。これに対してはこれまでの体系論の分析からも、構想されるべき体系が歴史的状況に開かれた歴史性・開放性をもった体系である、とまず答えることができるであろう。つまり歴史的であることは体系性を必ずしも排除するものではなく、むしろそのつど新たに体系化されることを要求すると（体系的であること、つまり一定の連関に位置づけることが了解可能性の条件である限りにおいて）。また第二の問題点、つまり福音と体系的思惟形式の両立可能性の問題——生命の源泉である福音がいかにして体系的に企投された教義学の事柄たりうるのか、それは福音を規則や規定の総括としての律法（律法体系）と同一視することにならないのか——であるが、これは体系形式の根拠をその体系が表現しようとする事柄自体の中に求めることによって、つまり福音自体にそれ固有の体系化を可能にする論理性が内在すると考えることによって、答えることができる。すなわち、もし啓示あるいは福音自体がたとえ断片的で不完全な仕方であろうと人間に了解可能なものでありたいとする限り、つまりそれ自身に即した首尾一貫性を持つことを主張する限り、福音自体の論理に従った体系化が可能でなければならない。

この点でティリッヒは一貫している。25年のマールブルク大学での『教義学講義』において、ティリッヒは「教義学の構成にとって、体系的形式が相應しい。体系的形式は教義学的諸象徴の内的連関の一貫した理解を可能にする」という命題を論じている。その中でティリッヒは、体系的形式は神学の事柄(Sache) から生じたものではなく、単に神学の実用性に適しているだけの形式的諸要素から成り立っているにすぎない（＝事柄に即さない形式主義）という批判に、反論している。⁽²⁷⁾ むしろ体系論は常に事柄によって統制されること(Sach-kontrolle)を必要としているのであって、体系的思惟はい

かなる仕方では真正な生の連関に対応できるのかという問いが常に意識されていなければならないのである。この生との連関、神学的な事柄の側からの統制を確認した上で、体系化という認識行為の内的傾向性が福音あるいは啓示をその事柄とする教義学に対しても妥当すると主張されているのである。つまり、「いかなる連関にも立たない事柄は根本的に認識不可能である。…あらゆる断片はある包括的な連関の部分なのである」。⁽²⁸⁾ 従って現実の神学は常に顕な仕方では体系的形式を取るとは限らないが、それは内的連関性の欠如を直ちに意味するものではない、パウロやルターのも思想もそれらが内的体系性を持つ（＝一貫した理解が可能である）という意味でやはり体系的と言えるのである（[1925b:118]）。体系的形式と事柄との関係はティリッヒの20年代の後半の思想においては、合理的形態と恩恵の形態の関係というプロテスタンティズム論の中心問題へと展開され、さらに後の『組織神学』においては、神学の方法論的合理性と生の関係として論じられるようになる。⁽²⁹⁾ つまり方法論的合理性（神学がその命題を導出し叙述する際に従う方法は多くの非合理的な要因に依存するが、それは一端確立されると、合理的にそして一貫した仕方では遂行される）は、神学の体系性においてその最終的な表現が与えられ、神学の見解可能性を保証するのである。しかし他方、宗教や国家を含めた生、そして福音あるいは啓示は人間の有限な合理性に還元されるものではなく、それらは「体系的表皮」を常に突破する。福音、啓示は人間の構想する体系を常に超越する、しかし同時に福音、啓示は人間に了解されること、その意味で体系的な表現を要求する。この神学の事柄と神学における体系性との関係の問題は神学と哲学、あるいは宗教と文化といったティリッヒの思想の根本問題に関わるものであり、さらに立ち入った考察は本研究の第7章を待たねばならない。今の段階では、神学体系の最終的根拠は体系構成する主観や理性に内在する体系性ではなく（少なくともそれだけではなく）、むしろ神学の事柄自体の見解可能な構造＝合理性に求められねばならない、ということを確認しておけば十分であろう。

また神学体系を具体的にどのように構成するかは、神学の事柄とその構造をどのように理解するかによって決まる。例えばエーベリングは教義学の構成のモデルに関して、その根本的モデルとしての救済史的構成（創造→墮落→キリストの出来事→教会→終末）、体系的な主導理念としてのロゴス論（神の言葉と世界理性との、あるいは古代の哲学的な遺産としての真理理解

と聖書的伝承との架橋を可能にする共通基盤)、人間学的局面における救済史的図式の修正(シュライエルマッハーの『信仰論』による教義学の古典的な形態の修正において慎重な仕方ではあるが、決定的に遂行された)の三点を指摘し、自らは信仰告白の三箇条に従った区分(世界の創造者としての神への信仰、世界の救済者としての神への信仰、世界の完成者としての神への信仰)を採用する。⁽³⁰⁾この教義学の具体的構成という点で、ティリッヒの神学体系は、1913年の『組織神学草稿』、20年代の教義学講義(マールブルク講義、ドレスデン講義)、そして晩年の『組織神学』のいずれにおいても基本的には三一論的あるいは救済史的に構成されており、ティリッヒの神学体系は神学的事柄の構造理解に関しても伝統的と言える。これらの神学体系の具体的な構成に関わる神学的な問題点についてここで詳しく考察する余裕はないが、ティリッヒの『組織神学』の構造的特徴は、啓示-神-キリスト-聖霊-神の国という伝統的な縦の構造ではなく、これらの各部門における「問い-答え」という横の構造の中に認められるのであって、その具体的な検討は第6章で行われる。

第5節. 弁証神学における体系構想の問題

我々はこれまでティリッヒの弁証神学における体系構想を研究するに当たって、諸学の体系と神学体系という二つの体系概念を区別するという方法論にしたがって（諸学の体系と神学体系では体系の根拠づけを別々に分けて行う必要がある）、つまり体系構想の哲学的背景と神学的背景とを区別しつつ分析を進めてきた。その上で問題となるのは、弁証神学において、諸学の体系と神学体系とがどのように関係するのか、ということである。ティリッヒがこの問題に対して、半世紀を越える思想発展の中で常に同一の見解を保持し続けたかは、ティリッヒの思想の発展史的研究の重要問題ではあるが（→次節）、本節では諸学の体系と神学体系を含めた体系構想という観点からもう一度シュライエルマッハー以後の弁証神学の伝統を振り返り、ティリッヒの体系構想の背景をこれまでよりも内容的に立ち入って分析してみたい。

1) シュライエルマッハー

ティリッヒの弁証神学がシュライエルマッハー以後の近代ドイツの弁証神学を背景としたものであることはこれまで強調してきた通りである。これはティリッヒがシュライエルマッハー以降の近代ドイツ神学の共通の問題意識を共有しているということであった。実際23年の『諸学の体系』に典型的な仕方で示されているように、弁証神学の具体的形態や内容（諸学の体系内に神学体系と位置づけることによるキリスト教の弁証）において、ティリッヒは近代ドイツの弁証神学を継承している。そもそもシュライエルマッハーにおいてはキリスト教的伝統と近代的教養文化との調停の問いは学問体系の構想と不可分に結び付いていたのである。シュライエルマッハーの体系構想としては、神学的視点から1810年の『神学通論』、1821年の『信仰論』が問題にされねばならないのはもちろんであるが、これらの神学体系はシュライエルマッハーの哲学的学問体系の構想と切り離されて存在しているわけではない。『宗教論』における弁証神学は、その後ベルリン時代に『神学通論』、『信仰論』という神学体系構想へと展開されるが、この展開はシュライエルマッハーの学問体系の方法的基礎をなす「弁証法」の形成過程（1811年から31年まで6度にわたる『弁証法』の講義がなされている）に重なっている。⁽³¹⁾ シュライエルマッハーは同時代のフィヒテ、シェリング、ヘーゲルらの体系論と対決しつつ、それらに匹敵する体系構想を提示した体系家であり、

この体系構想（弁証法による哲学的学問体系）とキリスト教の弁証と神学体系構想とが相互に緊密に関連しているところにシュライエルマッハーの特徴が存在するのである。

シュライエルマッハーの学問体系における神学の位置づけについては、『従来の倫理学の批判綱要』（1803）とシェリングの『学問的研究の方法』への書評（1803）などから知ることができる。『従来の倫理学の批判的綱要』において、シュライエルマッハーは倫理学を包括的な学問体系内に位置づけるという問題意識からカント、フィヒテの倫理学の批判を行う。これはカントらの倫理学が自然と道德、自然と自由という二元論的対立図式にとどまっておき、すべての知を統合しようとする学問体系を構築していない、つまりその意味で面的であるとの批判である。⁽³²⁾ 実際、『学部争い』においてカントが提示した神学・法学・医学という上級三学部の構成は中世の大学の伝統（studium generale としての神学・法学・医学）を踏襲するものであり、カント自身の「理性にしたがって」という主張にもかかわらず、この構成が理性的に必然的であるという点では説得力に欠けると言わざるを得ない。従ってカントが倫理学を包括的な学問体系に位置づけていないというシュライエルマッハーの批判はそれ自体正当である。また自然と自由の二分法から出発し次にそれらの統合を試みるというカント的な方法論は、自由の主体としての人間がそれに抵抗する障害物としての自然（因果性に支配された非我）を克服するという人間観に基づくのであり、『モノローゲン』で提示された宇宙の一員としての普遍性を共有しつつ、互いに代替不可能な個性を承認するというロマン主義に影響されたシュライエルマッハーの人間観とは相入れないものである。⁽³³⁾ つまり、倫理学を包括的な学問体系に位置づける、つまり包括的な学問体系を構想するという問題意識はシュライエルマッハーの思想の基本に関わっているのである。

カント以降に同様の問題意識から学問体系を構想した思想家としてはシェリングが挙げられるが、シュライエルマッハーはそのシェリングを積極的に評価しつつもそれと批判的に対決することによって、自らの体系を提出することになる。シェリングによれば、学問も芸術もそれが普遍的なもの、絶対的なものを内に宿す限りにおいて価値があるのであり、「個々の専門のための特殊な教養に対して諸学の有機的全体の認識が先行しなければならない」。⁽³⁴⁾ つまりすべての学問は包括的な学問体系を前提としており、哲学者の努

力は「認識の総体」に向けられねばならない。すべての学問を統一し、有機的体系を基礎づけているのは、「端的にただ一なるものであり、そして一切の知識を包みそれ自体において無制約的な知識の理念」、「根本知の理念」である（シェリング[1803:9]）。そしてそれ自体は分割不可能であり、従って学部化不可能である。このそれ自体としては分割不可能な根本知（第一の知識、絶対者の理念）を知的直観によって全体的に端的に把握するのが哲学であり、従って哲学は一切の知識（＝学問）を根拠づける根本知の学であるという意味で、いわば学の学という位置を獲得する（ibid.:49）。ここから総合大学における哲学の特殊な位置づけが生じる。根本知の学、学の学としての哲学は、個々の特殊な学部化可能な知識を対象とする諸学（国家により制度化されることによってその歴史的な客観性・現実性をもつ学問＝実定的学問、positive Wissenschaft。それは純粹理性学としての数学、哲学との対比において考えられる）とは違って、学部化されない学であり、それらの学部化・制度化される諸学の上に位置する（ibid.:74）。しかし哲学は根本知自体の直接的表示であっても、それは観念的にそうだけであり、根本知を実在的に表示するのは哲学以外のもろもろの知識の全体によらねばならない。これは哲学がそれ以外の諸学の全体において客観化されるということであり、諸学は根本知の全体的直観としての哲学の部分的客観化ということになる

（ibid.:74～74）—— 総体としての哲学を客観化するのは芸術のみである。哲学の学部は存在しないが、哲学の全体的現実化としての芸術に関する学部である芸術学部は存在する（ibid.:78）——。根本知が歴史的な継起の中で実在的に現実化する場が哲学以外の特殊な諸学であり、その現実化の仕方によって諸学の分類が行われる。まず絶対的な無差別点（絶対的なものにおいては主観と客観、自然と歴史は分割されない＝無差別的。区別や対立以前の、つまり客観化、実在化以前の地点）の客観的な表示は神学によって行われる（ibid.:77）。これに対して哲学の実在的側面だけを客観化するのが自然学

（有機的自然学—医学、解剖学、生理学、植物学など、無機的自然学—物理学、化学、天文学、地質学、気象学など）、哲学の観念的側面だけを分離して客観化するのが歴史的諸学問（歴史学と法学）である。⁽³⁵⁾以上がシェリングの提出した学問体系である。これは諸学の有機的統一性を知の原理から構築することを目指したという点で、特に諸学の統一性を哲学に求めたという点でシュライエルマッハーの構想に一致している。しかし両者の間には次

のような決定的相違が存在し、そこからシュライエルマッハーの学問体系と
その中における神学の位置づけの特徴を理解することができる。

1. シェリングでは、実定的学問（＝学部化可能な学問）について、国家主
導の制度化が肯定されているのに対して、シュライエルマッハーは諸学の制
度化＝客観化に対する国家のコントロールに批判的である。⁽³⁶⁾ 2. 神学の位
置づけにおいて両者の間には大きな違いが見られる。シェリングでは神学が、
医学や法学と並ぶ、哲学の客観化として位置づけられるのに対して、シュラ
イエルマッハーでは絶対者を対象とするという点で神学と哲学は同レベルに
位置する。シュライエルマッハーは、神学を自然学や歴史的学問とともに根
本知の客観化として哲学の下位に位置づけるのではなく、普遍的原理から絶
対者について語る哲学に対して、具体的な人間の宗教性との関連で絶対者につ
いて語る神学の独自性を主張する（シュライエルマッハー[1804:583ff.]）。
⁽³⁷⁾ この連関で注目すべきものは「実定的学問」（positive Wissenschaft）
という概念である。シュライエルマッハーは『神学通論』で神学を実定的学
問と規定しているが、この規定は少なくとも用語に関してはシェリングと同
じである。しかしシェリングにおいてこの言葉が絶対的な根本知の客観化・
分節化であり、それゆえ国家によって制度化される学問という意味を持つ
のに対して、シュライエルマッハーが『神学通論』で「神学は実定的学問であ
る」と規定される場合の「実定性」は「実践的課題の解決に必要である限り
におけるのみ連関を有する学的諸要素の総体」、つまり実践的課題によって
秩序づけられた学的連関性を意味する。⁽³⁸⁾ 従って実定的学問としての神学
の諸分野は、それらが実践的課題を持った信仰共同体の一定の信仰様式（一
定の神意識の形成）に対して共通の関係を持つことによって統一され、体系
化されるのである。つまりシュライエルマッハーの神学は、シェリングにお
けるような原理（根本知）の客観化として合理的に演繹可能な神学、その意
味での合理的あるいは思弁的諸学問（思弁的物理学や思弁的倫理学）から区
別される、つまり歴史的具體性と個別性を持つのである。

3. ここで問題になるのは神学の実定性・歴史性と合理性・普遍性（学とし
ての性格＝科学性）との関係である。シュライエルマッハーの成熟した神学
体系である『信仰論』では、教義学は神学的学科として、キリスト教会＝信
仰共同体に関係づけられており、従って教義学を展開するためにはまず「教
会の普遍的概念」が明確にされねばならないことが論じられる。⁽³⁹⁾ つまり

神学は歴史的個別的な存在としての教会に関わる実定的学であるから、神学が学として成立するには共同体概念を必要とするのである。ここから神学が諸学の体系内に占める位置が明らかになる。なぜなら、教会の普遍的概念＝共同体概念は「自由な人間行為によって成立し、かかる行為によって存続しうる」共同体に関する学問である倫理学から導出されねばならないからである（シュライエルマッハー[1830:14]）。神学を学問体系に結び付ける決定的結合点（もちろん唯一の結合点ではない——『信仰論』では倫理学のとともに宗教哲学と弁証学から教義学の予備的命題が導出される）となるのが倫理学であり、この意味で教義学は哲学的倫理学（『神学通論』では哲学的神学、つまり神学における哲学的部門と呼ばれる）に依存することになる。⁽⁴⁰⁾このようにしてシュライエルマッハーは倫理学から教會的共同体の基礎となる「敬虔」（Frömmigkeit）概念を取り出し、そして敬虔を感情の状態と説明し、更に感情を直接的自己意識と定義することによって、自らを神に関わるものとして自覚する「絶対依存の感情」という有名な信仰の定義へと至る。⁽⁴¹⁾キリスト教の教義とは「言語によって表現されたキリスト教的宗教感情」＝「絶対依存の感情」の理解であり、教義学は信仰者の主観的で内的な敬虔な自己意識と教會的共同体において告白される信仰告白という実定的なものに関わる学なのである。

以上から分かるように、シュライエルマッハーでは神学を内に包括した学問体系において倫理学が中心的な位置を占める。これはシュライエルマッハーのシェリング批判の論点の一つに他ならない。確かにシェリングの体系も歴史的諸学問をその内に包括している。しかし、シェリングでは歴史と倫理学の関係が論じられていない、つまり歴史を人間の倫理的行為という規範形成から捉えらる視点が欠けている、というのがシュライエルマッハーの批判の論点である。⁽⁴²⁾その点でシュライエルマッハーが彼自身の体系論の形成において、歴史性＝実定性と倫理的規範的観点とを結び付けていたことは、注目に値する。我々はシュライエルマッハーの体系論の特徴をシェリングの体系論との関係で概観してきたわけであるが、シュライエルマッハーの弁証神学から、ティリッヒへの展開を理解する上で、重要なポイントをまとめるならば、次のようになるであろう。

シュライエルマッハーでは、神学の実定性・歴史性と合理性・普遍性の関係が神学の学問体系内の位置づけの問題と密接に関連している。つまりキリ

スト教神学の学問性の主張、あるいはキリスト教の真理の弁証は、神学の歴史性（個別性）と合理性（普遍性）の関係をめぐって問題化している。倫理学に依拠した体系統合の試みが行われることによって、神学は歴史性と規範性の関係をいかに理解するののかという問題連関に結び付けられることになった。神学と学問体系の関係性は、神学の実定性と合理性の関係（伝統的教会の教説と近代的学問理念の関係、教會的宗教と教養宗教の関係）の明確化を要求し、それはシュライエルマッハーでは倫理学へと集約され、倫理学は歴史と規範形成の関係という新たな問題を提出する。そしてシュライエルマッハー神学の問題性は、まさにこのような問題連関の内に存在するのである。⁽⁴³⁾ ティリッヒも指摘するように、このような問題意識の背後には啓蒙主義の合理的神学との対決、ツィンツェンドルフ的な敬虔性やロマン主義の歴史意識の影響といった思想史的状况が存在しており、またそれはレッシング問題（偶然な歴史的真理と永遠の理性的真理と分裂）の展開という文脈に位置づけることも可能であろう。⁽⁴⁴⁾ しかし、シュライエルマッハーとティリッヒとの中間に位置するトレルチへ向かう問題の展開、そしてシュライエルマッハー、トレルチとティリッヒとの相違を理解する上で重要なのは、倫理学の位置づけ、歴史と規範との関係の問題であり、これが我々の次に問うべき問題となる。

2) トレルチ

シュライエルマッハーの問題意識を継承し、ティリッヒに直接かつ多大な影響を与えたのは、トレルチである。したがって簡単にではあるがトレルチの弁証神学を体系論という視点からまとめておくことはティリッヒを理解するためにも有益と思われる。以下4つのポイントに問題を整理して考えてみよう。

1. キリスト教の弁証という弁証神学の問題意識。トレルチの問題意識、あるいは思想的課題が「新しい結合」「現代に対応するキリスト教思想の形成」（トレルチ[1903:431]）といった、弁証神学的な関心によって規定されていること——「今日の教義学は今日の時代、つまり教会創設の時代ではなく、宗教的不安と危機、知的そして倫理的変動の時代に役立つべきである」（トレルチ[1913:517]）、「現代の問いを意識的に定式化し、信仰論の本来的で今日的な内容としての答えを、簡潔かつ力強い集約的な仕方を与える」こと

が重要である(ibid.:522) —、そしてこれがシュライエルマッハーの継承として解釈できることについては、既に確認した通りである。⁽⁴⁵⁾シュライエルマッハーからトレルチを経てティリッヒに至る、問題の継承という、思想の動機づけのレベル、問題史のレベルでのこのような連続性の確認は、ティリッヒ理解にとって不可欠の前提となる。我々は、近代ドイツ神学の弁証神学の伝統が近代の学的状況、教養文化への適応という基本的共通性格を持つことを確認した上で、ティリッヒの独自性の分析へと進む必要がある。

2. この連続性は思想の動機づけのレベルにとどまらず、思想形成の方法論のレベルにおいても確認できる。それは神学と諸学との関係を体系的に規定することによって、つまり学問体系を形成し、その学問体系内に神学を位置づけ、さらに神学自体を体系化することによって、キリスト教の弁証を遂行するという方法論である。トレルチの主要な関心事が歴史とともに体系構成であったということから判断して、トレルチを体系家と規定することは、少なくともトレルチの意図に即する限り正当である。⁽⁴⁶⁾トレルチにとって、近代的教養・文化に対して有意味な神学は学的あるいは科学的神学であり、神学の科学性の明確化という課題(→キリスト教の弁証)は体系構成から切り離すことができない。その際にトレルチの念頭にあるのは、シュライエルマッハーの倫理学と『神学通論』に示された神学プログラムを首尾一貫して遂行することであり、ここに弁証神学の方法論のレベルにおけるトレルチとシュライエルマッハーとの連続性が再び顕になる。⁽⁴⁷⁾

体系構想の第一点は、神学と近代的な諸科学との体系的連関を明確化し、近代の学的意識に適応した神学を形成することである。⁽⁴⁸⁾第二点は神学の体系化である。⁽⁴⁹⁾トレルチの学問体系については彼の諸論文から一定の輪郭を知ること可能であるが、その具体的内容について考察する前に、まず体系構想において以上の二つの点が相互に結び付いていることを確認しておく必要がある。トレルチの神学体系については彼の『信仰論』から知ることができる。信仰論の提示しようとする教義体系は「我々の他の認識全体を考慮し、妥当すべき全体的世界観の中心点として、キリスト教的・プロテスタント的な信仰思想を首尾一貫して叙述すること」を目指す。⁽⁵⁰⁾つまり神学体系は神学以外の諸学との連関において構想されるのであり、神学体系自体の内部での首尾一貫性とともに、学一般の体系内での連関が問われねばならない。これは言い換えれば、神学体系が学問体系において相対的な独立性をも

つこと、つまり啓示にその源泉を持つ特殊な宗教的認識としての信仰論が他の科学的認識に還元されない独自の根拠を持ちつつも、「他の源泉から由来する諸認識」との連関の中にあるという主張に他ならない（トレルチ[1925: 59f., 70]）。なぜなら現実の信仰的解釈も「生の全体連関」の内にあるからである。従って、神学体系の相対的独立性は、厳密な意味で科学的な他の個々の諸科学との関係において、個々の諸科学を統一する普遍的体系との関係において、そしてなによりも哲学との関係において理解可能なものとなるのである。⁽⁵¹⁾ではこの神学体系と学問体系の双方に共通する「体系性」はいかにして根拠づけられるのであろうか。この点に関してトレルチは思惟自体が体系への志向性を持つことを指摘する。つまり「キリスト教信仰がこのような体系という形態において叙述可能であるのは、人間の思惟の体系的本性から生じる。人間の思惟はその多様な思考内容の連関、調停、一致を達成しようとして努力し、論理的に可能なものとしての相対的に統一された全体連関においてのみ安定できるのである」。⁽⁵²⁾トレルチにとって神学は本来的にそれ自体の体系を有するとともに学問体系の中に連関づけられることを求めるものなのである。しかしこの体系構想は単なる理論的関心の事柄ではない。トレルチの体系構想は現代の信仰と神学が危機に直面しているという意識に結び付いている。近代的な世界観、世界解釈あるいは世界像は哲学だけでなく、厳密な意味で科学的な諸科学（宇宙論、地質学、生物学、人間学、普遍的歴史学といった近代科学）によって規定されており、従って信仰が現代において有意味的であり続けるためには、古代の哲学的世界像から離れ、この近代の新しい世界像に適応しなければならない。「このような分離と新たな適応に成功したときにのみ、キリスト教的生活世界の自己主張について語りうる」のであって、現代のキリスト教会においては信仰も神学も近代の新たな世界像あるいは状況への適応という点において危機的状況に陥っている、という危機意識がトレルチの体系構想の背後にあることに注意しなければならない。⁽⁵³⁾

3. トレルチの体系プログラムの内容を見ると、ここにもシュライエルマッハーとの連続性が確認できる。トレルチがキリスト教と近代社会・文化の創造的な総合、つまり新しいヨーロッパ的文化総合を目指したということは既に述べた通りであるが、これは神学との関係で述べるならば、「伝統的なものを内的に評価」することと、「近代的認識との生きた適合と融合」を行

うという二重の視点に立って、神学体系を構築することに他ならない。⁽⁵⁴⁾これは具体的には学問的神学の構想、つまりキリスト教の歴史研究と宗教哲学という学的基盤に立つ「宗教史学派の教義学」の試みとなる。このようなトレルチの神学の体系構想の中で倫理学と歴史学に中心的位置が与えられていること、またこの点でシュライエルマッハーとの類似性が見られることなどを、我々は容易に確認することができる。トレルチの体系プログラムの詳細については専門研究に譲ることとして、ここではプログラムのアウトラインを示すことによって、以上の点を確認したい。

まずトレルチの神学体系は聖書神学と教会史を含む歴史神学、そして教義学とキリスト教倫理学を含む実践神学の二つの部門から構成される。⁽⁵⁵⁾ここで着目したいのは例えば教義学の学問性（あるいは「近代的認識との生きた適合と融合」）がいかにして基礎づけられるかということである。⁽⁵⁶⁾神学の課題は特殊な宗教共同体の規範的理念の妥当性を前提にしつつ、それを確証することであり、従ってこの共同体の内部にとどまる限り、神学は満足の行く解答を与えることができる。しかし啓蒙思想以来の近代的歴史学、比較言語学、人類学などの諸学の進展によって、それまでの規範的真理として承認されてきたキリスト教の教説はその素朴な自明性を喪失することになった。⁽⁵⁷⁾こうして教義学の学問性の基礎づけが緊急の課題となるにいたったのである。この教義学の基礎づけを行うのが宗教哲学である。例えば教義学における「キリスト教の本質」の分析は宗教哲学における「本質」概念の分析を前提にする。しかしこれは宗教哲学が教義学の代用品になるということではない。トレルチは学的教養人の世界において広義の宗教哲学（＝宗教学）が神学の役割を果たすという可能性を認めるが、これは教会的な民衆宗教から区別された教養宗教と言うべきものである。⁽⁵⁸⁾

以下「キリスト教の本質」概念を手掛かりに学問体系内における神学の位置づけを明らかにしてみよう。『「キリスト教の本質」とは何か』によれば「本質」という概念は、批判概念([1903:401~411])・発展概念(ibid.:411~423)・理想概念(ibid.:423~432)という三つの側面を持つ複合概念として説明される。⁽⁵⁹⁾まず「キリスト教の本質」という場合、歴史的な諸現象からキリスト教に合致するものとキリスト教に反するものとを批判的に分離することが必要になる。つまり本質概念は歴史的諸現象から抽象化されたものであるが、現象を批判的に分類・分離するという機能を持つ。その意味で本

質概念は批判概念である(ibid.:407)。しかしこの分離を行うには当然分離の基準が明確でなければならない。通常よくなされるのは分離の基準を歴史的発端に求めることである。例えばハルナックはキリスト教の本質を歴史的なイエスの宣教と人格に求める(ハルナック[1900:10])。キリスト教の本質を新約聖書の成立期(原始教団)に、あるいは正統教義成立期に求めるというのも、結局「古典的」とみなされる時代を基準にして本質規定を行うという点で同様の発想と言えよう。トレルチが疑問を投げ掛けるのはこの発想法自体(古典的時代における本質の典型的実現と後代における本質からの逸脱・変質という見方)である。つまりキリスト教の本質は決して一時代に限定されたり、あるいはある一定の時代の特定の歴史的形態から抽出可能なものではない(ibid.:417f.)。キリスト教の本質は時代状況の変化に応じて常に新たな仕方でも文化に浸透し、新しい表現を獲得してきたのである。本質は初めの形態とその歴史的展開の全体から規定されるべきものであり、トレルチはイエスの宣教、原始キリスト教のキリスト信仰、パウロ的な恩恵・教会の理念、カトリック的な文化理念、プロテスタント的な自律観、近代的・キリスト教的なヒューマニズムなどすべてがキリスト教の本質の表現、展開であると考え(ibid.:420)。本質とは発端であるばかりでなく、その後発展の全体を可能にし、その連続性のなかで表現されるもの、つまり「原理」(einsich entwickelndes geistige Prinzip)と解されねばならない(ibid.:418)。トレルチが『信仰論』においてキリスト教の本質を「キリスト教原理」と呼ぶのもここから理解可能になる。⁽⁶⁰⁾

これまでの議論から分かることは本質規定が歴史研究(現象の記述、分析)と歴史哲学(統一性や発展の全体的把握)を前提にしていることである。しかし本質規定はこれら二つの面にとどまらない。つまり本質概念は批判概念であり発展概念であると同時に、「あるべきもの」という理想概念でもある。なぜならキリスト教の把握はそれを把握する人間にとっての現在のキリスト教に対してその人が持つ個人的立場と、その個人的立場によって規定された特定のキリスト教の未来像にも依存しているからである。つまりキリスト教の本質規定はそれを規定する人間が理想とするもの(価値や真理に対する個人的見解)から分離できない。「この本質規定自体が、一つの行為、つまり歴史的・学問的に探求された歴史に基づく未来を信じる信仰なのである。…最終的に残るのは一つの行為のみである。その行為において過去の純粋に

歴史的なものと未来の規範的なものとが現在の判断の中で結合されるのである」(ibid.:430)、したがって「本質規定は本質形成である」(ibid.:431)。しかし、これは本質概念が単なる主観的で恣意的であることを意味しない(ibid.:428)。なぜなら本質規定は包括的な歴史研究(トレルチは歴史研究のほか、心理学的研究を宗教学のなかに組み入れている)に基礎づけられているからである。むしろ問題は歴史と規範(あるいは理想)との関係にある。これについては後に考察するとして、以上のように本質概念が理想や価値に必然的に連関することから宗教哲学と倫理学との関連を含む体系論が問題になるという点を、ここでは確認しておきたい。

倫理学は「人間の現存在の究極的目標と目的についての学問」であり([1902:552])、人間の生命と行為の価値に関わる。トレルチによれば、この意味での「倫理学は宗教学がその枠組みに組み込まれるべき上位の最も原理的な学問」なのであり、⁽⁶¹⁾これは教義学に対する倫理学の優位という事態に他ならない(ibid.:564)。つまりトレルチは倫理学から宗教問題へアプローチするという近代的あるいはカント的な宗教哲学の立場を継承しているのである。以上からトレルチの体系プログラムが神学体系と学問体系を包括する一連の体系構想として試みられていること、そのアウトラインが、神学体系(歴史神学・実践神学)－広義の宗教哲学＝宗教学(宗教心理学・宗教認識論・宗教史の哲学・宗教形而上学)－倫理学－歴史哲学・歴史学という連関によって示されることが確認された。⁽⁶²⁾体系の中心に倫理学・歴史学が位置づけられる点でシュライエルマッハーとの類似性は明白であろう。

4. 以上の体系プログラムの考察から、トレルチの体系における倫理学と歴史学の関連が重要な問題として浮び上がってくる。これは「歴史と規範の関係」というトレルチの中心的問題を構成する。⁽⁶³⁾価値の規範は歴史の過程において形成され、歴史現象から導出される。従って規範は歴史的で相対的である。問題はこの規範の歴史的相対性が道徳や宗教で要求される規範の普遍性や究極性と両立するのか、あるいは歴史に規定された存在者である人間が一切の実践的行為の確実な基礎となりうる普遍的な規範の体系に到達することが可能なのか、もし可能であるとすればいかにしてなのか、ということである。

この問題は人格性の道徳と文化価値の倫理、あるいは確信の形式的自律的倫理と価値の客観的目的論的倫理というトレルチ倫理学の二つ領域の区分に

関係する。前者はカント的な主観的で形式的倫理学、後者はシュライエルマッハーの客観的倫理学に対応し、トレルチが主張するのは道德意識がこれら二つの倫理学に対応する二重性を持つということである。⁽⁶⁴⁾我々の問題との連関で注意すべき点は、具体的価値体系は歴史の過程を通して形成されるのであるから、当然倫理学は歴史研究と歴史哲学に依拠せざるをえないということである。先に我々はティリッヒの体系概念の分析において、具体的体系の歴史性、循環性を見たが、トレルチの歴史と規範の関係性の理解にも同様の循環が指摘できる。⁽⁶⁵⁾つまり妥当なものとして認識されるべき規範は歴史に規定された具体的な価値体系を推敲することによって到達される。しかし過去の歴史的な価値構成の連鎖を読み取ることは、普遍的妥当性を要求する価値体系という理念をあらかじめ視野に入れるときにのみ可能になる。同様の循環は例えばトレルチの心理学と認識論の関係づけというレベルにも存在し、学的研究における科学性と決断性との緊張関係といった根本問題にも関係する。しかし問題は、歴史と規範の循環性から絶対的で最終的な価値体系への到達不可能性が帰結するというところにある。これによって、キリスト教の絶対性を素朴に主観的確信として主張することは不可能になり、キリスト教の妥当性は意味の統一体として把握可能な歴史的個体（ヨーロッパ世界）の範囲内でのみ可能になる（[1922:75f., 198f.]）。永遠の真理や価値体系を歴史的な状況との相関を離れて存在するものと想定すること、反対に歴史の相対性から一切の規範的なものの全面的否定を帰結させること、これらの両極端が共にトレルチによって退けられる。⁽⁶⁶⁾トレルチがこれをいかにして実行したかについてはここではこれ以上論じることができないが、ティリッヒがトレルチから受け継ぎ、批判的な克服を試みたのは、まさにこの「歴史と規範」の問題だったのである。

3) シュライエルマッハー・トレルチからティリッヒへ

以上の考察から、ティリッヒの弁証神学プログラムの問題意識と方法論（体系形成：神学を諸学の包括的体系に位置づけること＝学問体系の形成＝神学の学的性格・科学性の明確化と、神学の体系化）の背景にある、近代ドイツ神学の弁証神学的伝統の内容については必要な範囲においてはあながたかなりの程度明らかになったと思われる。ティリッヒとシュライエルマッハー以降の弁証神学の伝統との関係は興味深いいくつかの問題を含んでいる。

以下においては、まず「歴史と規範」（歴史のプロセスにおける規範の形成）の問題に関連してティリッヒとトレルチとの関係を論じ、ティリッヒと弁証神学の伝統との連続性を思想内容レベルで確認し、次にティリッヒとシュライエルマッハー、トレルチらとの相違点を明らかにすることにしたい。

まずティリッヒとトレルチとの関係についてであるが、神学体系あるいは哲学的学問体系論をめぐる両者の関係が主題的に論及されることはこれまでほとんどなかったように思われる。⁽⁶⁷⁾しかし23年の『諸学の体系』がトレルチに捧げられているのは偶然ではない。ティリッヒは彼の体系論の多くのことをトレルチに負っているものであり、トレルチの問題意識がどのように継承され、その解決が試みられたかはティリッヒ研究の重要なテーマとなる。体系論の構成の面に限定しても、次節で分析する23年の体系論の思惟科学・存在科学・精神科学という学の体系の枠組みの設定は新カント学派の体系論（自然科学と精神科学の二分法）との対決というトレルチの問題意識の継承であり、両者の接点は「形態」（Gestalt）概念に明確に表れている。⁽⁶⁸⁾しかしここで論じたいのはトレルチの中心問題であった「歴史と規範」が23年の体系論でどのように取り扱われ、またティリッヒのその後の思想の展開にとっていかなる意義をもっているのかという点である。

ティリッヒの学問体系論は、論理学を典型とする思惟科学、物理学から歴史学までを含む存在科学、倫理学や哲学や神学の属する精神科学の三つのグループに諸科学を分類するものであるが（この分類は形式的には伝統的な論理学・自然科学・倫理学という学の分類にも対応する）、「規範」（Norm）が問題となるのはこの内の精神科学においてである。⁽⁶⁹⁾さしあたり精神科学とは精神的行為の担い手としての個的形態（die individuelle geisttragende Gestalt, つまり個人あるいは共同体）の諸活動（理論的並びに実践的な）を対象とする諸学問と考えられるが、ティリッヒは精神的行為の基本的特徴をこれが直接的な所与としての形態を突破して意味あるものの現実化を目指すことに、つまり妥当なものを歴史のプロセスの中で創造するという点に求める。つまり精神的行為は普遍的なものへの志向性と普遍的なものの特殊で個別的なそのつどの現実化という二重性を持つのであり、規範とはこの普遍的なものを個別的な現実化にもたらす法則に他ならない。精神科学はこのような精神的行為の法則としての規範の認識を目指すという意味で規範的学と呼ぶことができる。

次に規範と歴史の関係の問題に移ろう。重要なことは、規範が創造的な精神的行為を離れては実在性あるいは現実性を持たないという認識である — その点で規範は思惟科学における「構造」や存在科学における「形態」の法則性あるいは構造性と対照をなす⁽⁷⁰⁾ — 。これは規範がまさに歴史的であることを意味する。このティリッヒの主張は次のように解釈できるであろう。まず規範がそこから認識可能になる精神的行為はそれ自体が歴史的である。つまり精神的行為の担い手である個人や共同体という個的形態は歴史のプロセス（系列）において生み出された歴史的な存在者であり、この歴史的な存在者の行為もまた同じ歴史のプロセスの中で行われ、それに規定された歴史的行為である。規範は規範の認識素材（規範がそこに見出される歴史的な精神的行為）とその認識者（歴史的個的形態）という両者の歴史性に基いているという点で、つまり認識レベルにおいて歴史的である。しかし規範はその認識が歴史的であるだけでなく、その形成という点でも歴史的である（存在レベル）。つまり規範自体が歴史のプロセスで現実化されるのである。確かに直接的で経験的な所与を越えて普遍的なものを目指すという意味で、規範は歴史のプロセスを越えている。しかし妥当性を持つ規範は歴史のプロセスの中でのみ形成可能なのである。つまり規範が精神的行為を離れては実在性を持たないということは認識レベルにおいてだけでなく、そもそも存在レベルにおいて理解されるべきなのである。こうして精神あるいは規範は三つの部門に区分されたティリッヒの諸学の体系を統合するものとして位置づけられることになる。なぜなら精神、規範における普遍性と個別性の二重性は精神的行為が思惟科学の対象としての思惟と存在科学の対象としての存在（ここでは個的形態）の両方を前提としつつ、両者を統合するものであることを意味するからである。以上から、歴史と規範との関係理解において、またこれらが学問体系の中心に位置づけられる点において、ティリッヒがトレルチを継承していることは明瞭である。

もちろんいま述べた範囲でも両者の間に微妙な差異を見ることは可能である。例えばティリッヒは規範の体系性を論じる中で（規範の体系性は、精神的行為が体系的構造をもっていること、そしてそれが精神の諸機能の体系性に対応することを通して諸学の体系にも関係する）、規範を意味(Sinn)と言い換えているが、これは価値(Wert)という新カント学派的な用語を意識的に避けようという意図を表している。⁽⁷¹⁾それは価値という用語が価値を定立

する主観との関わり含意するという見解、つまり価値概念には主観的ニュアンスが伴い、それゆえ精神的行為の全領域に適用できるほど包括的でないという見解、に基づくものであるが、ここに神学と哲学の両方の領域における価値哲学（リッチェル学派の神学と新カント学派の価値哲学が考えている）に対するティリッヒの批判を読み取ることができる。トレルチにおいてもこれらの価値哲学への批判を見出だすことができるが⁽⁷²⁾ —— おそらくティリッヒはトレルチが価値哲学を脱却していないと評価するであろう —— 、この点でティリッヒはいっそう徹底しており、ここからトレルチとの分岐を示す20年代後半以降のティリッヒの独自の思想展開が行われることになるのである。

さて、歴史と規範の問題がその後ティリッヒにおいてどのように展開されるかについて、23年の体系論に近い時期に限定してではあるが簡単に見ておこう。この点で特に注目すべきものは、26年の『カイロスとロゴス』である。ここで論じられるカイロスとロゴスの関係づけの中に以上述べた「歴史と規範」という問題の決定的展開を見ることができる。ポイントは規範や理念としてのロゴスが歴史的現象世界と隔絶し、いわばその上に漂っているようなものではないということである。「理念自体が現象にまで至り、その内的無限性を注ぎ出し、歴史的運命にまで至る」、つまり「理念は具体的なものとなり、個別化する。そして歴史へ入ってきて、運命を経験する」のである。

⁽⁷³⁾ ロゴスが歴史のプロセスの中で自らを實現し、理念自体がそれが現実化されるに相応しい運命的な時間としてのカイロスに規定されているのであるならば、その理念の認識も当然歴史的なものとならざるをえない。これがティリッヒが20年代後半に明確化するに至った真理の動的理解であり、トレルチの影響下で展開されたティリッヒの歴史哲学の中心に位置するものなのである。これは第5章の問題であり、詳しい分析はそこに譲らねばならないが、23年の学問論における歴史と規範の関係理解と26年の論文における「カイロス・ロゴス」理解との間に存在する思惟の展開は、トレルチの歴史哲学を通して行われたティリッヒの歴史哲学の展開を示すものとして、ティリッヒ研究にとって決定的な意義をもつことを確認しておこう。⁽⁷⁴⁾

次にシュライエルマッハー、トレルチとティリッヒの相違に移ろう。体系論の範囲で言えば、この相違はまず体系論における倫理学の位置づけに表れている。これまで論じてきたように、シュライエルマッハー、トレルチにお

いては学問体系を統一するものとして倫理学が決定的役割を果たしていた。特に神学の学問性は倫理学に依拠するものと考えられた。しかしティリッヒにおいてはもはや倫理学は精神科学に包括される学の一つであり、体系の統一性や神学の学問性を可能にするものとは考えられない。つまり体系の統一性や神学の学問性の根拠づけは他の仕方で行われることになる。これは23年の体系論でいえば「意味の形而上学」の課題であり、更に後の思想展開で言えば存在論あるいは「存在論的人間学」の課題である。体系論の基礎づけが形而上学的あるいは存在論的に行われるところに、シュライエルマッハーやトレルチに対するティリッヒの独自性があると言えよう。この点も後に詳しく論じられることになる。

第6節. 体系規定 — まとめ —

これまでの分析からも分かるようにティリッヒにおいて体系は多様なものに関して、様々なレベルで語られている。つまり、23年の体系論では認識の体系、精神の諸機能の体系、諸学の体系、規範あるいは意味の体系、また『組織神学』（25年の『マールブルグ講義』においても）では神学的認識あるいは命題や象徴の体系、更に「自己に安住する有限性の体系」などである。またこの「自己に安住する有限性の体系」はブルジョワ社会の精神性の「自己に安住する現存在」という規定から類推されるように自律的文化について言われているのであり、ここから文化（意味連関の形式）が体系であるという主張を読み取ることができる。これは「体系」が文化システムあるいは社会システムという意味で使用され得るということを示唆する。⁽⁷⁵⁾ またティリッヒから現代のシステム哲学に目を移せば、素粒子群、原子、分子、結晶体、ビールス、有機体、生態系などの自然的実在としての体系（自然システム）から、心的現象、社会、諸制度、国家などの文化的体系まで包括した多様なレベルにおいて体系が問題とされ、そしてそれらの体系からシステムの一般論（一般システム論）が展開されていることがわかる。⁽⁷⁶⁾ このように体系は様々な事柄あるいは実在に関して語られる。しかしティリッヒでは人間精神の構造とそれに基づいて形成される文化（認識、諸科学、意味、規範、社会構造を含めて）の基本的特徴として体系性を取り上げられているのであり、自然システムあるいは論理学や数学の体系について「体系」概念が用いられる場合には精神・文化との類比によって使用されていると言えるであろう——「確かに思惟科学と存在科学を体系との類比によって提示することは可能であろう」——。⁽⁷⁷⁾

しかし問題はこのような様々な事柄について体系が語られる場合の共通性、つまり体系のメルクマールが何であるのかということである。通常システム哲学やシステム理論では、体系という概念で「相互作用している諸要素の複合体」、「対象間の関係および対象の属性間の関係を含む諸対象のセット」、「多くの部分から構成されている全体—所属性の全体」が意味され、体系の指標として、全体の持つ部分に還元できない秩序（全体は部分の単純な加算的総和以上である）、自己安定性と自己組織性（ファースト・フィードバックとセカンド・フィードバック）、システムを構成する諸レベルの階層性が挙げられる。⁽⁷⁸⁾ 本節ではティリッヒにおいて「体系」がどのように規定さ

れているのかをいう観点から、体系の根拠づけの議論を含めてこれまでの考察をまとめてみたい。

1. 諸部分の相互連関性あるいは首尾一貫性：

体系の第一の規定は、諸要素の相互連関性である。ティリッヒが構成諸要素の相互連関性を具体的にいかなるものと考えているかについては必ずしも明確ではないが、まず問題になるのは演繹性との関係であろう。一定の根本原理から出発して、論理的推論、分析によって構成要素を次々に演繹することによって形成される相互連関性の閉じた全体、つまり完全な演繹体系というものを、ティリッヒが考えていないことはこれまでの考察より明らかである。もちろん体系内の諸要素の連関がある程度演繹によって構成されることはティリッヒも認めるわけであるが、それは、 $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow D \dots$ という一方向的な分析的展開のみしか許さない関係づけではなく、構成要素間の様々な分析方向、関係づけを可能にするような、つまり多様な関係性を含んだ複合的連関として考えられている。⁽⁷⁹⁾それはティリッヒの体系論が、神学的諸命題の体系（つまり組織神学）や精神機能の体系性（諸機能が人間精神の内的構造において統一されている）や言語の体系性に典型的に見られるような歴史的に生成発展し、あるいは歴史的に具体化される文化レベルでの体系性（諸要素の対立・差異性に基盤を置き、一定の視点から形成される関係のネットワーク）をモデルにしていることに関わっている。従って諸要素の関係づけも論理的な分析関係に限定されるのではなく、歴史的プロセスにおいて新たに再構成されるという性格に重点が置かれるのである。

相互連関性というメルクマールによって意味されているのは、相互に還元不可能な諸要素が一つの統一あるまとまり（意味の了解可能な形態）を成すこと、あるいはそこに形成される首尾一貫性が合理的な理解を可能にする必要条件であるということである。様々なレベルにおける体系に対して共通にあてはまる第一の規定は理解可能性の前提という比較的ゆるやかな意味における相互連関性、首尾一貫性である。「方法論的認識のあらゆる領域において、認識主張の首尾一貫性を保証することが体系形式の機能なのである」 ([1957a:58])。

2. 体系の歴史性・断片性・決断性：

体系の第二の基本的性格は、現実の具体的体系が歴史的實在であるということである。つまり体系は歴史的に制約された存在者である具体的人間のよ

って、歴史的プロセスの中で形成され修正される。体系は歴史プロセスに開かれており、完全に完成された絶対的体系は現実には存在しない。歴史に開かれているということはそれが形成の過程に対して相対的なものであること、つまりある体系に対してその形成のコンテキストを越えた普遍性を素朴に付与できないということである。体系は体系の提示者の視点の設定に依存し、その主体の有限なパースペクティブ内に限定されるという点で決断的かつ断片的である。もちろんこれは現実の体系がまったく主観的で相対的なものにすぎない、つまり客観性も普遍性ももたない、ということではなく、現実の体系はティリッヒが精神科学に関して指摘しているような循環性を前提にした相互主観性・コミュニケーション可能性を目指すという点が重要なのである。更に積極的に言えば、現実の体系が歴史的であるとはその体系においてその歴史時代独自の基本的現実理解あるいは世界観が表現可能であるということでもある。この意味での体系の歴史性は現代の科学論との連関でも重要な問題をはらんでいる。それは科学あるいは知の形態と時代状況との関係の問題であり、後にティリッヒの体系論の意義を論じる際に改めて論じたい。

3. 完結性（閉じた体系）と非完結性（開いた体系）→形式的体系：

以上の二つの規定は緊張関係にある。なぜなら相互連関性は体系が統一的なまとまりをもった、少なくとも現に提示されている範囲で完結性を持つこと（あるいは完結性を目指していること）を示唆し、それに対して歴史性は体系の断片性、開放性（歴史プロセス内での修正可能性）、つまり非完結性を意味しているからである。このような二つの規定の存在はティリッヒの体系論において、精神に内在的な体系性というドイツ観念論的な体系論と、現実の体系の非完結性・開放性という実存主義的な体系批判とが結合している事態を示している。ではこれら二つの規定はどのように調和するのであろうか。ティリッヒはドイツ観念論的な本質主義者であるのか、あるいは実存主義者であるのか、これはティリッヒ解釈の争点の一つに他ならない。⁽⁷⁹⁾ 体系論に関してこの問題を解く鍵は「形式的体系」(Formalsystem)という用語に求められる。現実の体系が非完結的であり開放的であるということは、科学的研究によってもたらされる多様な認識がその全体を汲み尽くすような仕方では体系化することはできないということである。つまり人間の認識を内容的に完璧に網羅する事項百科的体系(Realsystem)は少なくとも人間には不可能である([1923a:116, 225f.])。従ってもし認識の体系化が可能であるとす

れば、それは認識の内容の体系ではなく、人間の精神の諸機能に相関した認識形式の体系とならざるを得ない。従って、形式的体系とは、認識内容の無尽蔵性＝非完結性と認識形式の完結性（科学的認識は相互に連関することによって一つのまとまりをなしている）という二つの要請の下で理解されるべきものであり、『組織神学』が大全やエッセイではなく、これらの中間的なものを目指すということも同様のことを意味していると考えられる。⁽⁸⁰⁾ 人間の認識行為はその内容において過去の体系を常に突破して進展するが、認識や命題はそのつど一定の完結したまとまりの中で理解可能なものとなるのであって、認識行為は常に少なくとも理念（統制原理）としての体系を目指さざるをえない。このような体系理解、認識論において、ティリッヒはカント以降のドイツ古典哲学の問題意識を継承しているのである。

4. 体系の根拠：

体系の根拠づけにおいては、認識一般と宗教的あるいは神学的認識とに共通する哲学的根拠づけと、神学固有の根拠づけとの二つのレベルが区別された。まず、認識一般については、1. 認識が体系を目指し体系を要求し、認識あるいは理解可能性は体系という形式を取ること、2. 体系は認識対象（認識の事柄）に統制されるときに十分な意味で根拠あるものと言えること、の二点が挙げられる。つまり認識行為一般のもつ体系を志向する傾向性、あるいは理解可能性の構成要素としての体系性（人間の知性が体系的な首尾一貫した理解を求める、認識の全体を問うという傾向性を持つこと）、そして認識と認識の事柄との相関性が体系一般の根拠として考えられる。

確かに、神学体系はそれが認識の体系であるかぎり科学一般と共通の根拠を持たねばならない。しかし神学体系の根拠づけという場合には、それと同時に神学固有の根拠づけが要求される。この神学固有の根拠づけという点で、ティリッヒは伝統的である。神学体系固有の根拠としては啓示の出来事自体がそれ固有の論理性や構造化を持つことが挙げられねばならないが、具体的体系構想については伝統的に三一論的構造あるいは救済論的構造など複数の可能性が考えられてきた。この観点からティリッヒの神学体系の構造の発展を見るならば、大きく言って、哲学的救済史的な構成から神学的三一論的な構成への移行を読み取ることができるかもしれない。1913年の『組織神学草稿』から、25年のマールブルク講義そして27/28年のドレスデン講義に至る20年代までの神学体系の構造は、カントとドイツ観念論的な自然と歴史・精

神の二分法という枠組みを背景にし、創造と墮落（自然から歴史への移行）から始まり終末における救済の完成にいたる救済史のモデルに従って展開される。⁽⁸¹⁾ それに対して50年代以降の『組織神学』の構造は、明らかに神（創造の父なる神）－キリスト－聖霊という三一論的モデルに対応している。もちろんこれを救済史的モデルとの二者択一でとらえる必要はない。実際、『組織神学』における、「本質（創造）→実存（墮落）→本質化のプロセス（生・歴史の両義性）→本質化の成就（終末）」という構成は救済論の枠組みとして解釈することも可能である。しかしこの救済論的枠組みは主として問いの側の構造であり、答えの側に明確に現れた「父なる神→子なる神→聖霊なる神→三一神論」という三一論的構造が神学体系の基本構造であって、救済論的枠組みは問いの側の展開に応じる形でこの基本構造に組み込まれていると考えるべきであろう。神学体系の各部門の後半にある「答え」の部分を『組織神学』のより神学的に固有な部分であると考えれば（→第6章を参照）、神学体系の構造として三一論的構造を指摘することは正当と思われる——もちろん三一論的構造といってもティリッヒとバルトとは大きな違いがある（→第6章）——。しかし、この三一論的モデルによる神学体系の構造は、哲学的側面（相関の方法の問いの部分）から見るとき、初期あるいは前期ティリッヒにおける神学の救済史的な構成と比較して、論理的な曖昧さが指摘されねばならないであろう。それは自然－歴史の枠に対応するものとして、「本質－実存」構造と「本質－実存－生（歴史）」構造の二つが考えられるからである。これは、『組織神学』において人間存在の歴史的現実性の理解として実存的疎外と生の両義性とのどちらがより基本的であり、また両者がどのような関係にあるのか、という点に曖昧さが残るという問題である。⁽⁸²⁾ 20年代と50年代の神学体系を比較して、そこにティリッヒの弁証神学体系内部におけるより哲学的なモデルからより神学的なモデルへの展開を見ることができかどうかについては問題が残るが（しかしこれをティリッヒの宗教哲学から神学への転回とする解釈は論外である）、いずれにせよ、ティリッヒの神学体系の構造が啓示の出来事の内的構造に関する伝統的な神学的モデルに依拠したものであるという点は疑いもない。この点を確認することによって、20年代の神学体系の二部構成と『組織神学』の三部構成との比較がはじめて可能になるのである。

第7節. ティリッヒの体系論の独自性と意義

ドイツ古典哲学の発想に強く規定されたティリッヒの23年の学問体系の構想をそのままの形で継承することは現代の科学論の状況において実りある試みとは言えないであろう。しかしティリッヒの体系論を現代の科学論の文脈に位置づけ、また再解釈することによって、その独自性あるいは意義を再評価することは決して無意味な試みではない。⁽⁸³⁾ここでは諸学の体系の原理としての「内実」(Gehalt)概念に限定してティリッヒの体系論の現代的意義を考察してみたい。

23年の『諸学の体系』において、ティリッヒは「内実」について以下のように説明している。「体系の生きた力は、その内実、つまりその創造的立場、あるいはその根源的—直観(Ur-Intuition)である。一切の体系は、体系を根拠づけ、体系を構成する原理によって、活性化される。しかし究極的原理は、究極的現実直観の、つまり根本的な生の態度の表現である」([1923a:118])。ここで言われる根源的直観とは、個々の感性的な直観や認識と並ぶ、一つの直観や認識ではなく、個々の直観や認識を支え規定している現実に対する根本の見方であり、個別的直観や認識に先立って、すでに、いつも与えられ、直観や認識がそこに成立する地平を意味する。⁽⁸⁴⁾ティリッヒの考える体系が一つの根本原理から演繹される演繹的体系ではない、ということは先に確認した通りであるが、しかし体系が相互に関連した首尾一貫的なものであるためには、体系を支え諸認識を統一する地平としての原理が存在しなければならない。これが体系の形式や内容(Inhalt)から区別された、体系の「内実」なのである。このように考えられた原理は体系の相互に関連した構造が具体的に現実化するための根拠となるものであるが、問題はこの原理はそれが「根本的な生の態度」である限り歴史的に変化すると考えられねばならないということである。つまり内実(=原理自体)が歴史性を持つということに重大な意味がある。

「内実」が歴史性を持つということの意味について考察を進めるために、ティリッヒの20年代の認識論に注目してみよう。ティリッヒは認識論においても体系論の場合と同様に、ドイツの哲学的伝統を背景に議論を展開している。認識は認識主観の側に内在する形式と認識の対象の側からくる多様な素材という二つの基本要素の結合によって成立する。しかし更に細かく見て行くなれば、ティリッヒの初期の著作においては形式(Form)—内容(Inhalt)

の二対構造よりも、形式－内容－内実(Gehalt)という三対構造が重要な役割を果たしていることが分かる。⁽⁸⁵⁾この三対構造もまた、ドイツの哲学、特に芸術哲学の伝統を背景とするものであるが、ティリッヒの独自性は、26年の『カイロスとロゴス』において見られるようにこれを認識や真理の問題に適用している点にある。⁽⁸⁶⁾26年の論文では、形式と内容に対する第三項は、「第三要素」とも表現されているが、これが「内実」を意味していることは明らかである。従って問題はこの第三要素＝内実とは何であり、どのように説明されるのか、ということになる。23年の体系論における「内実」の規定がここにおいても当然前提となる。つまり、内実とは、個々の感性的直観や認識と並ぶ一つの直観、認識ではなく、個々の直観や認識を規定し、それらを支えている、現実についての根本的見方であり、個別的直観や認識に先立って、既に、いつも与えられ、直観や認識がそこで成立する地平であった。内実は、個別的あるいは全体的な形式と内容を越えていると言う意味で形而上学的なものであり、形式や内容が制約的であるのに対しては、無制約的なものと言わねばならない(ibid.)。ティリッヒの20年代前半の「文化の神学」に従えば、宗教は無制約的なもの、無制約的な意味内実に対する精神の志向性であり、それに対して文化は制約的なもの、制約的な意味形式に対する精神の志向性である。⁽⁸⁷⁾とすれば、諸学の体系の内実こそが、体系の宗教的次元と考えらねばならない。これはまた、宗教は文化の内実であり、文化は宗教の形式である、という文化の神学のテーゼの一つのヴァリエーションと考えられる。このような体系の存立する地平として、個々の認識に先立って存在している根源的直観、あるいは生の根本的態度は、個々の認識とそれらの体系を規定する前哲学的・前反省的な前提であるという点で、デュルタイの「世界観の究極的に根差すものとしての生」と、あるいはフッサールの「あらゆる学的思惟や哲学的設問に先立つ自明な事実」、「一切の個別的経験に先立って、すでに、いつも与えられている」「全体的地平としての生活世界」との関係で問われるべき問題を含んでいる。⁽⁸⁸⁾またこのような具体的認識の成立する前提として自明な事実あるいは前反省的前意識的な知という点で、ティリッヒの言う体系の内実とは、後期の、とくに『確実性について』のヴィトゲンシュタインの「基本的な諸事実」、あるいはマイケル・ポランニーの暗黙知などとも、少なくとも個々の具体的意識的な認識の前提であるというその存在論的身分において比較可能なものと言えるかもしれない。⁽⁸⁹⁾いず

れにせよ、ティリッヒは文化における宗教的次元（広義の宗教）をこのような性格のものをして追及したのであり（→第7章）、ここにティリッヒの宗教思想の独自性が存在するのである。また以上のようにティリッヒの体系論を現代哲学の諸思想との連関で再検討することは、今後のティリッヒ研究の重要な課題であると思われる。しかし我々は以下においてこれとはさらに別の観点からティリッヒの「内実」概念について考えることにしたい。それは現代の科学論との関係である。

現代の科学論との連関を考える前に、もう一度ポイントをまとめておこう。我々の着眼点は、ティリッヒの内実が認識の地平を構成し宗教的質をもつ

（体系の宗教的次元である）と同時に、デュルタイの生、フッサールの地平、そしてハイデッガーの存在などと同様に、この内実が歴史性を持つこと、歴史的次元に関わっていることであった。すなわち、「諸学の体系は、ある時代の学的な全体意識の、生きた、それゆえに変化する表現である」。⁽⁹⁰⁾ 先に確認したように学の体系は、ある時代の全体意識、あるいは時代精神を表現するという意味で、歴史的なものであり、この学の体系の歴史性が真に問われねばならないのは、体系の形式や内容に関してというよりも、体系の内実に関してなのである。内実は宗教的次元であると同時に、歴史的次元である。ここにおいて宗教性は歴史性に相関する（歴史的現実主義と信仰的現実主義）。⁽⁹¹⁾ ただし、この場合の歴史性というのは、経験科学としての歴史学の対象としての史実性というよりも、歴史における運命的次元を意味する。26年の『カイロスとロゴス』では、認識の宗教的次元としての認識の第三要素＝内実は、歴史の決定的転換点としての、質的時、つまりカイロスによって規定されていると述べられる。すなわち、「第三要素のなかにこそ、認識の決断性、認識の真の歴史性、つまり認識が運命とカイロスのなかに立つということが存している」（[1926d:281]）と言われることからわかるように、認識一般においてその宗教性が問われるのは、歴史的運命によって規定された認識の成立する地平としての根源的直観のレベルにおいてなのである。

⁽⁹²⁾ 以上をまとめれば、個々の具体的な認識や知識から区別され、それらの個別的認識を規定する根源的直観（＝認識の第三要素＝内実）とは、ある時代の全体意識（生の根本的直感）を表現する諸認識の体系の根本原理であり、体系の形而上学的前提、宗教的次元である。認識あるいは知の運命的歴史性（カイロスとの相関性）を真に問うことができるのは、この体系の内実にお

いてなのである。従って、第三要素とは、第一、第二の要素と同じレベルで考えられるものではなく——これらは内実に対する形式のレベルの問題である——、むしろそれらの根底あるいは深みとして捉えられるべきものである。その点で第三要素という表現は曖昧かつ誤解を生じるものと言わざるを得ない。

では以上のようにまとめられるティリッヒの内実概念は現代の科学論・知識論との関係においてどのように解釈できるであろうか。「根源的」直観という表現にともすれば付きまとう曖昧さをより明確なものとするにはどうしたらよいであろうか。ティリッヒ自身は、内実概念を、芸術における「様式」の問題から具体的に説明しようとしているが、⁽⁹³⁾我々は別の角度から、つまりクーンのパラダイム論との対比を手掛かりに考察を進めてみたい。

クーンは科学の発展のダイナミズムを、一定のパラダイムに従って進められる通常科学の時期と、そのパラダイムでは扱いきれない「変則的事例」に促されて行われる「非通常的研究」によって引き起こされた科学革命（新しいパラダイムの形成＝パラダイムの転換）の時期との相互交代によってとらえた。⁽⁹⁴⁾このパラダイム論はこれまで神学を含めたきわめて広範な領域で議論を引き起こしてきているが、クーンにおけるパラダイム概念はきわめて多義的であり、しばしば議論が混乱する原因となっている。マスターマンは、クーンにおけるパラダイム概念について21種類の用例を区別し、それらを次の3種のグループに分類している。⁽⁹⁵⁾1. 形而上学的パラダイム：地動説と天動説における「世界観」の相違、あるいは宇宙を構成する基本要素やその相互作用についての理解のレベルにおける相違を、科学者共同体の共有するパラダイムの相違であると言う場合のパラダイム。2. 社会学的パラダイム：科学者共同体において、一定期間の間モデルとなるべき問題（＝パズル）や解答を提供するような「一般的に承認された科学上の業績」。これにしたがって科学的に有意味な設問と無意味な設問が区別される（科学と非科学の区別の基準）。3. 人工物、構成物パラダイム：科学分野の正統的な研究方法の手引きとなる「教科書」や、特定の研究グループを特徴づけるような、実験における標準な手続き、標準的な実験装置や概念上の道具。

このようにパラダイム論はいわば三重構造になっている。⁽⁹⁶⁾一定のパラダイムに従って研究し、科学的認識に到達すると言うことは、1. 共有された形而上学的、認識論的前提、何らかの世界観を哲学的背景として、2. 特定の

パズルと解答を含む一つの「業績」を承認した上で、3. 標準的な手続きと装置を使用して一定の認識に到達する、ことを意味している。従ってパラダイムは科学者が獲得する個々の認識に先立って、そもそも何が科学であり、また科学でないのか、を規定し、「科学的」研究を可能にしている三重の枠組みであって、個々の認識に対するその認識論的地位という点では、ティリッヒの言う認識の第三要素としての内実に対応する。もちろん、クーンのパラダイム論はさしあたり特定の科学の研究領域を対象としており、諸科学全体の体系や認識一般を問題とするティリッヒの「内実」と単純には比較できない。しかしクーンのパラダイムも形而上学的パラダイムという意味でならば、特定の科学的認識領域に限定されない、日常的認識も含めた広い認識行為の地平をなす、ある特定の時代特有の世界理解、あるいは時代精神と解釈できる余地が存在するのではないだろうか。⁽⁹⁷⁾ このレベルにおいてならティリッヒの内実との比較は無意味ではなく、そこに科学的認識の問題を宗教研究との連関において積極的に問う可能性が確認できるのである。つまりある一定の時代における宗教と科学との共通の枠組み、共通の生の根源的直観を想定し、そこから具体的な宗教と科学の相互関係を分析するという問題である。これによって、内実のレベルの分析に基づいた、狭義の宗教と科学を含んだ総合的な思想史的研究を行うこと、つまり科学史と宗教思想史との積極的な共同研究を試みるのが新たな現実的な課題として生じるであろう。諸学の体系という古典的問題も、知一般の歴史的形態の変化とその背後にある現実理解の変遷という観点から再考するならば、新たな思想史的意義を獲得するのではないだろうか。広義の宗教的認識について、つまり認識一般の宗教的質あるいは宗教的次元について論じることの意味があるとするならば、それは個々の具体的な認識の内容のレベルの事柄というよりも、その内実の、つまり個々の認識の成立する地平としての根本的現実理解あるいは形而上学的世界理解の問題として設定されるべきであろう——狭義と広義の宗教については本研究の第7章において詳細に論じられる——。それは一つの歴史的時代の様々な認識行為の深みの次元であり、個人としてあるいは集団としての認識する主体のコントロールを越えて、むしろそのコントロール自体を規定し可能にするという意味で、認識の運命的次元と言わねばならない。もちろんこのような議論は狭義の宗教的認識（伝統的な制度的諸宗教における）の問題を軽視するものではないし、また宗教と科学との区別をあいまいにする

ものでもない。むしろ問題は歴史的実在としての宗教と科学はこれまでまったく無関係であったわけではないこと（むしろ反対である）、また今後も様々なレベルでの相互交流が可能であるということなのである。⁽⁹⁸⁾この点でヴィトゲンシュタインの言語ゲームを援用しつつ提唱されている宗教と科学との分離の主張（そのような仕方での宗教の独自性、自律性の確保の試み）はそれだけでは事態に即していないと言わざるを得ない。⁽⁹⁹⁾ある一定の時代の意味体系の内実のレベルの中に、狭義の宗教と科学とは統一的に問われるべき問題の次元を持っているのであり、ティリッヒの体系論がこの意味での統一性を問題にしている点に、我々は注目すべきであろう。

- (1) 第一章の注1の末尾に挙げたティリッヒの体系論の基本文献のうち、体系概念あるいは体系論の弁護を行っているのは[1923a:115~118], [1951a:57ff.], [1952c:374ff.], [1957a:3ff.], [HCT:xxxvii] などである。
- (2) ティリッヒの体系論に関する研究については、第一章の注1参照。
- (3) 第一次世界大戦がドイツの若い世代の神学者の共通体験として、しかも19世紀的世界の崩壊という衝撃的体験として受けとめられていることは、ティリッヒの思想自体の理解にとってはもちろんのこと、同時代の諸思想と比較する場合にも決定的な意味を持つ。ヤールの研究はこの点を明解に指摘している(ヤール[1989:44~48]、同様の指摘として、エリクスン[1985:1~27]も参照)。「すべての古い伝統的な価値を巻き込む危機の中で生きているという気分がドイツにおける20世紀初頭の根本気分であるということは意外なことではない」(ibid.:45)。これはティリッヒ自身の発言に一致する。
- 「5年の間(20年代の前半)、この死の運命はすべての世代の上にのしかかり、彼らの魂を鉋直した。そして彼らの精神をそれ以前の精神から切り離し、無の中に投げ込み、無から新たに出発させた。これを経験した者にとって、19世紀の建物は崩壊し、再建不能になり、存在するのは変化と新建築だけであった。これによって、我々は過去10年の前半の5年間の内的気分の中に立つのである」([1930f:113])。しかしまた、同じ歴史的状况に対していかなる体験として了解したかについての違いは、同時代の諸思想の比較にとって重要な鍵となる。例えば、ティリッヒとバルトについてシャレマンの行う比較はこの点に関わる。20年代のバルトとティリッヒとの、つまりバルトの神の名とティリッヒの神の象徴という両者の立場の根本的相違の背後には、「バルトとティリッヒのニヒリズムの経験における相違が存在する。……いったいバルトはいずれの形式の否定(ハイデッガーが「形而上学とは何か」で語った「無」と、バルトの言う「虚無的なもの」)を経験したのか、あるいはその経験を理解したのかを示すものは存在しない。なぜなら、ハイデッガーあるいはティリッヒによる無に直面した不安の現象学に匹敵するような虚無的なものに直面しての恐れを現象学をバルトは残していないからである」([1989b:122])。第5章で見るように、バルト、ティリッヒ、ヒルシュの世代の神学者が19世紀的な価値や秩序の崩壊と危機の経験を共有していることを確認した上で、それぞれがその意味、内実をどのように理解し思想化したのか、同じ歴史状況をいかなる経験として深めていったのか、という点における相違を把握することが、三者の30年代の思想の分岐を比較し評価する基礎作業となるのである。
- (4) これは1916年11月27日付けのマリア・クラインへの書簡において次のように表されている。「私はいつも、もはや本当には生きていないということをひしひしと強く感じています。だから自分自身ことをそれほど重要とは考えないのです。誰かを見つけ、喜び、神を知る、これは生の全核心である。しかし生自体は支える力を有した土台ではない。私も、そして君もいつかは死ぬかもしれないということではなく、すべてが死ぬ、本当に死ぬということ、これが今や日々の経験なのです。…そして人間の苦難…。私は純粋な終末論者ですが、それは私が子供じみた世界没落を空想しているからではなく、この時代の世界没落を実際に共に体験しているからです。私の説教はほとんど例外なく<終末>についてです。…君は終末をまだ望んでいないでしょうし、私もそうです。しかし終末はそこにきているのですから、私はそれを望まねばなりません」(EW, V:119)。

この終末的歴史感覚、根本気分が第一次世界大戦の経験の中心にあり、しかもこれが体系構想と密接に関わっている点に注意しなければならない。つまり「これが私の心理を支配しているもの」なのです。…絵を張り付けたり、諸学の体系についての学問的研究をすることによって、私は元気を回復するのです」(ibid.)。また1917年8月19日付けの、大学時代のヴィンゴルフ会の友人への回覧書簡において、諸学の体系とその中における神学の位置づけについての構想を示す中で、「神学的原理の、つまり<義認>の逆説の最高の成果は、<神無き者の神>という概念、あるいは<神を失ったかのような>に敬虔であること——敬虔であるかのように神を失っていること>の概念である」と述べているが(ibid.:107)、ここに戦場での経験や義認論の深まりによって到達された神と信仰についての新しい理解、そしてそれらの学の体系の構想への関わりが見られる。なおこの<神無き者の神>に類似した言葉としては、1917年12月5日のマリア・クライン宛ての手紙に「神無き信仰」という表現が見られる(ibid.:121)。これらが後に、神の上なる神、あるいは絶対的信仰と呼ばれるものに至るティリッヒの思想展開の発端となるものなのである。

- (5) トンプソンはティリッヒの意味の形而上学を分析する中で、「この意味の哲学への関心は、フレーゲ、カルナップ、そしてヴィトゲンシュタインだけでなく、ディルタイ、ブレンターノ、フッサール、ヴィンデルバンドそしてハルトマンといったより前の世代の特徴でもある。それはリッチェル、トレルチ、そしてより最近ではバルト、ブルナーの神学的著作における根本テーマでもあった」([1981:84])と述べる。つまり第4章で詳細に確認するように、ティリッヒの意味論、言語論はいわゆる「言語論的転回」と総称される時代的な思想動向の中に位置づけられるのである。
- (6) 自然と歴史の二分法、あるいは方法論における説明と理解の対立という基本特徴を持ったディルタイや新カント学派の科学論への批判は、23年の『諸学の体系』の構成の中に明確に読み取ることができる。新カント派における科学の二分法としては、ヴィンデルバンドの知覚された事実から出発し全称命題や法則を導く法則定立的科学(nomothetische Wissenschaft)と、個々の事実や出来事についての単称命題を求める個性記述的科学(idiographische Wissenschaft)の区別が有名であるが、これが自然と歴史・精神という科学の対象による分類法ではなく、方法による分類であるという点でカント主義の立場からの科学分類論であることは明瞭である(なお経験や知覚から独立に成立しうる数学と哲学などは理性的科学として別の分類がなされる)。またリッケルトはヴィンデルバンドを批判しつつ(ヴィンデルバンドでは歴史学におけるように概念を介さずに個別的形態を直観的に把握する可能性が科学に残されていたが、リッケルトは異質的連続である現実を異質的不連続に変容することによる概念把握という考えを導入することによって文化科学の客観性を保証することを試みたと言える)、科学を普遍化的方法(現実を同質的連続に変容して概念把握する、die generalisierende Methode)による自然科学と、個別化的方法(現実を異質的不連続に変容して概念把握する、die individualisierende Methode)による文化科学とに分類する。対象の側であれ、方法の側であれ、新カント派が経験科学に二分法を導入していることは明瞭である。なおこれに対してティリッヒは、科学の分類に関して対象と方法との対応に注目し、そしてこの対応に自生的方法(autogene Methoden)と異生的方法(heterogene Methoden)との区別を

認める([1923a:137ff.])。これは対象と方法との排他的な一対一対応による科学の分類、あるいは一つの方法のすべての対象への優先的適応(科学の方法論的な帝国主義)に対する批判であり、ティリッヒによれば科学の分類は認識あるいは知識の本質構造の把握に基づいて行われるべきなのである。

さて、新カント派的な経験科学(ティリッヒの分類では存在科学)の二分法への批判は、経験科学を法則科学(物理学、化学)、形態科学(生物学、心理学、社会学)、系列科学(歴史学)の三つに分類する、つまり経験科学の対象を法則、形態、系列に三区分することに具体的に現れている(ibid.:135)。法則と系列(あるいは自然と歴史)という二分法に対して、認識を構成する思惟と存在の関係の三つの形式から三分法が主張されているのである(ここでリッケルトへの言及がなされる)。この自然と歴史、説明と理解の二分法への批判は50年代の認識論に引き継がれると共に([1951a], [1955d]) — 第4章を参照 —、最近の神学や哲学における同様の議論にも関連するのである(リクール[1977(1978b)]、パネンベルク[1977:136 ~156])。

(7) カント [1787²:538f.]。体系的に統一された認識としての学、人間の全認識を統合する一個の総括的体系(→諸学の体系)への発展、一切の哲学的認識の体系としての哲学、純粋理性の体系的連関という形式における形而上学の体系(存在論・理性的自然界・理性的宇宙論・理性的神学の4部門からなる)などの議論から明確のように(ibid.:538 ~549)、歴史的には認識の偶発的な集積から出発するものであっても、やがては一個の理念によって諸部分が有機的に統合された体系を目指すということがカント的知の基本的性格なのである。これは最終的には理性が本性的に体系的あるいは体系志向的であるということに基礎づけられる。つまり理性は「その円環の完結において初めて、つまりそれ自体で存立する体系的全体においてのみ、安らぎを見出す」のである(ibid.:518)。もちろんカントにおいては理性において欠くことのできない体系的統一性、体系の統一としての理性の統一は、統制的原理であり、「対象そのものに統一を与えるための客観的原則としてではなく、対象のすべての可能な経験的認識に統一を与えるための主観的格律としてのみ理性の役に立つのである」(ibid.:448)。このような体系的思考法は「絶対的統一としての悟性」から純粋悟性概念、つまりカテゴリーを一個の原理にしたがって残らず発見するという主張の中に明確に現れている(ibid.:84)。カテゴリー表は人間悟性における基本概念の体系の形式を含んでいると言われる通りである(ibid.:95)。この人間の精神の体系性、認識の体系性、諸学の体系という三者の間に相互連関が存在するということが、カントからティリッヒにいたるドイツ哲学の体系論における共通の了解事項なのである。

(8) [1923a:115 ~122]。とくに23年の「諸学の体系」ではこのような体系理念に関して、フィヒテの知識学が言及される(ibid.:121)。

(9) カントとドイツ観念論における哲学の共通性は、それらが体系的方法(原理からスタートし、その原理から展開する現実の合理的構造を提示する)を採用している点に見ることができる(コブルストン[1963:23ff.])。また「体系への意志」に近代的思惟の基本的性格を見ることが可能かもしれない。この点を強調するのはハイデッガーであるが、彼によれば「体系のない偉大な哲学が存在した。ギリシア哲学の全体はこの証拠である。……プラトンやアリストテレスの体系について語るものは、歴史を歪曲し、この

哲学することの内的な運動とその真理請求を理解する道を閉ざすのである。……中世の神学や哲学のいわゆる<スンマ>も体系ではなく、知識内容の学的な伝達の一つの形式なのである」(ハイデッガー[1936(1988):47])。つまり、ハイデッガーの体系理解によれば、体系とは「世界が像になり、人間が主観になる」ということを本質とする近代の歴史時代に固有のものであり、一切の存在するものが対象化され主観の前に一緒に立てられたものとなる際の、存在するものの構造的統一を意味する(ハイデッガー[1938(1980):90f. 98f.])。このような観点から、「体系形成の歴史は同時に近代的学の固有で最も内的な成立史である」(ハイデッガー[1936(1988):59])と言われる。カント以降のドイツ哲学の体系構想に、近代的な体系への意志を読み取ることは、これを前提とするティリッヒの体系構想の基本的性格を理解する上でも、重要である。なお、ドイツ哲学における「体系」概念の全般的な記述としてはツァーン[1974:1458~1475]を参照。

もちろんカント以降のドイツ哲学における体系構想の伝統といっても、厳密に言えば、カントとドイツ観念論との差、またドイツ観念論の個々の思想家間の差異は当然のこととして、同じ哲学者においても思想の発展史の中で体系構想に変化が見られることが考慮されねばならない。例えば、フィヒテにおいては、「知識学」の展開が問われねばならず(ヘンリッヒはフィヒテの発展史に三つの時期を区分する[1967b])、ヘーゲルに関しては、フランクフルトの体系、イェーナの体系、現象学体系、エンチクロペディー体系という一連の体系構想の存在と、現象学体系の独自の位置が問題になる(ハイデッガー[1930/31(1980):11ff.])、またシェリングではまず有限の根拠づけとして体系構想が行われることが、またその挫折をへて『自由論』における新たな体系構想から後期の積極哲学における体系構想へと続く展開が、問題になる(大橋[1980:15~110])。

- (10) フィヒテ[1794(1965):140~149]。体系の完結性(統制原理としての)と非完結性(現実の開放性)は体系の循環性(人間の知の体系性と学の体系性の循環)に関わる。この循環性に規定されている限り、体系構想は繰り返して反復されねばならないことになる。体系の完結性と開放性については、リッケルトの体系論、とくに開かれた体系と哲学における完結性の三つの段階(哲学が目指す完結的な全体Voll-endliche Totalität、くみつくしえない素材の非完結的な全体un-endliche Totalität、有限な主観によってそのつど達成された全体に対する部分としての完結的部分voll-endliche Partikularität)の区別。哲学は完結した部分にとどまりつつも、非完結的な全体に直面しつつも完結的な全体を目指し、完結的部分の形成を反復する思惟の運動と表現できる)の議論と、ティリッヒの体系論との関係を綿密に分析することが今後の重要な研究課題となるであろう(リッケルト[1913:297~304],[1921:18~24, 348~412])。
- (11) [1947~51?:89]にも類似の記述が見られる。なお、これは『組織神学』に対するティリッヒの未刊行の序論であるが、その成立は『組織神学』の方法論が初めて明確にされた『神学的方法の問題』([1947])から、『組織神学』第一巻が出版される51年の間であることと考えてよいであろう。
- (12) ティリッヒはエメット、ハーツホーンらの批判(ティリッヒにおける概念規定、定義の曖昧さ)に対して、一貫性と正確さに関しては定義的と形態的の二つの種類が区別できることを指摘する([1952c:375])。ティリッヒによれば、基本的な存在論的概念は別々に定義がなされることによって意味を規定されるべきものではなく、諸概念が相

互に結合しつつ多様な形態においていかに現れるかを示すことによってのみ規定可能になるのである。この点に関連して、体系とは諸概念の相互連関を一貫した形態によって示すものと言える。またティリッヒの言う体系が演繹体系という狭い意味での体系ではなく、首尾一貫し相互依存的である諸命題の全体的まとまりという広い意味での体系であることも明らかである（[1947:309]）。

(13) [1923a:119], [1951a:68], [1957a:5], [1963a:299]

(14) キルケゴール[1846:101]。キルケゴールの体系批判がヘーゲル哲学、とくにその「論理学」の批判に密接に関わっていることはきわめて明瞭である。この場合に次のことに注意しなければならない。キルケゴールは論理学の体系の成立自体は承認するが、ヘーゲルはその体系に本来そこから排除される現存在の要素、つまり運動を持ち込むことによって混乱に陥っていると批判する（[ibid.:101f.]）。つまり原理的に不可能な現存在を包括する体系を、「ただ一つの体系を書いただけでなく、二つ、否三つの体系」（ibid.:109）を提出したという点にヘーゲルの誤謬が存在するというわけである。

(15) キルケゴールの体系批判は、体系＝完結、現存在＝非完結（開放性）という図式が前提になっている。「体系と完結とはほとんど同一のものであって、それゆえもし体系が完成していないとすれば、体系などまったく存在しないのである。……体系の断片などナンセンスである」（ibid.:100）。つまり「体系と完結は相互に即応している」、「体系的なものは結び合わさった完結である」（ibid.:111）。こうしてキルケゴールが問題にしている体系が、ドイツ観念論的な「主観即客観」の自己同一性、思惟と存在の統一という理念に基づく体系であることが明白になる（ibid.:116）。しかし、ここからティリッヒとキルケゴール、そしてドイツ観念論との微妙な関係が浮かび上がる。つまり、ティリッヒにとって、現存在は非完結的であり、この点でキルケゴールと一致する。しかし、ティリッヒは体系が完結性を志向することを認めるが、体系＝完結（体系とは完結性を不可欠のメルクマールとする）とは考えない。ここでティリッヒはキルケゴールから離れる。またティリッヒは真理概念あるいは認識論においてドイツ観念論的な思惟と存在の一致の立場（同一性原理）を部分的にであっても受容し続けている——ティリッヒは、認識行為において分離の要素とともにそれと両極性をなす結合・同一性の要素が存在することを50年代以降も認めている（[1951a:94～100], [1955d]、第4章を参照）、また存在論的な神の存在論証における存在と思惟の、客観と主観の同一性の意義も肯定的に評価している（[1951a:204～208]）——。しかし体系＝完結とは考えない。ここでドイツ観念論からも離れる。従って「しばしば私は自分が実存主義的神学者であるかどうかと質問された。私の答えは常に短なものである。私は半々であると」（HCT:541）という言葉は、体系概念に関してもそのままあてはまる。これは結局ティリッヒが人間を本質と実存の混合（＝生）と理解していたことを意味しているのである（これは『組織神学』第3巻の立場である）。またティリッヒの実存主義理解（ティリッヒは広義に理解している）については、『組織神学』第2巻の他に、1944年の『実存主義』がとくに重要であり、本研究でも繰り返し論じる通りである。また最初期のティリッヒのキルケゴールとの関わりについては、パウク[1984:167]の指摘が重要である。

(16) [1951a:58]

(17) きわめて素朴な疑問としては、ニーチェは矛盾律などの論理法則を生（の虚構）に還元

しているが、この自分の見解を真であると主張する限り、矛盾律を使用せざるを得ないのではないだろうか、つまり否定したはずのものに依拠することによってのみ自らの立場を表明できるのではないか、という問いが生じるであろう。論理の虚構性を前提とした「生命保存の首尾一貫性(Consequenz)」(NSW.11:Sommer-Herbst 1884.26[58])とはいかなる首尾一貫性なのか。ティリッヒの指摘するように、ニーチェの体系批判は体系一般の可能性の批判としてではなく、既存の体系の批判、あるいは生の開放性を無視して思惟の体系性を自明視する態度への批判と考えるべきではないだろうか。その意味でデリダのハイデッガーのニーチェ論批判の提起する問題(ガダマーとの論争の一環)は更に検討を要するのと思われる。つまり、デリダはハイデッガーのニーチェ解釈を「古典的な意味での体系ではないにしても、ニーチェの思想には統一性が存在する。そしてその統一性は同時にニーチェの思想の独自性であり、唯一性である」(デリダ[1984:63])という命題にまとめた上で、このような唯一の統一された思想、あるいは名前(西洋の形而上学の終焉=完成者、しかし形而上学的伝統になおもとどまっている思想家。固有名詞、つまり人名としてのニーチェではなく、永遠回帰の思想を提出した人物としてのニーチェ)しか持たないものとしてニーチェを読むこと自体を批判する(=ハイデッガーのニーチェ解釈に先行する「公理体系」[ibid.:72])。「ハイデッガーは永遠回帰の思想を全体性の一つの思想として提示する」が、「永遠回帰の思想は全体性の思想ではないのだ」(ibid.:75)。「ニーチェがキルケゴールと並んで、自分の名前を多数化し、複数の署名、複数のアイデンティティー、複数の仮面によって遊んだ少数者の一人である」(ibid.:72)を認めるとするならば、はたしてニーチェ解釈はいかなる意味で可能なのであろうか。

(18) [NSW.12:Sommer 1886 -Frühjahr 1887.6[14]]

(19) [NSW.11:Juni-Juli 1885.37[5]]

(20) [HCT:xxxvii]

(21) [1926e:285, 290, 295f.]

(22) [1976:98]。テキスト校訂者によれば、corpusは組織的で体系的な統一性を意味する。また神学体系としての『原理論』の意義については、アダム[1985⁵:178~184]、また『原理論』の神学体系の構成原理としての三一論に関しては、カネンギーサー[1988:231~249]を参照。

(23) 「組織神学」の概念史としては、パネンベルク[1977:356, 406~425], [1988:27~36]を参照。

(24) Summa Theologiae, I, q. 1, a. 2

(25) ハイデッガー[1949:20]。このハイデッガーの問題提起はキリスト教神学とギリシア哲学との関係の基本に関わる問題であり、慎重な検討を要する。ダルフェルスは古代ギリシアにおける神学とキリスト教神学の起源について次のように論じている([1988])。「神学は哲学の部門あるいは部分として出発した。……それゆえ神学は合理的な根拠を持ち、その主要な源泉は宗教的伝統ではなく、哲学的反省である」(ibid.:19)。これはさしあたりギリシア的な神学思想について言われているが、「神学はギリシアの発見であった」(ibid.:32)という主張はキリスト教神学の起源にとっても無関係ではない。なぜなら、ソクラテス以前の自然哲学者たちによって示されたギリシア哲学の宇宙論的類

型、そしてプラトンの世界魂のプシュケー神学からアリストテレスの変化の不変的源（不動の動者）についてのヌース神学を通して、ストアのロゴス神学に至る神学の発展は、理論的学科として大衆の敬虔の神話論や国家祭儀の宗教的イデオロギーから一線を画しており、ここにキリスト教神学における宗教生活と神学思想との根深い対立の原因を見出すことができるからである（ibid. :32f.）。キリスト教神学は、知的探求であるという点で神話論から区別され、宗教内部に位置するという点で哲学的神学から区別される、しかし哲学的神学と同様に反省的努力であり、神話論と同様に宗教経験に基づくものである。「それは宗教的神学と言い得るものであり、その一つの現われがキリスト教神学なのである」（ibid. :34）。このような基本的性格を持つキリスト教神学は、ヘレニズム世界の政治神学・神話神学・自然神学の三分枝体系からはみ出すものであり、それによって神学概念の再定義が要求されることになったのである。こうしてダルフェルスはキリスト論をこのキリスト教の新しい神学的パラダイムとして位置づけている（ibid. :37）。つまり「キリスト教神学は本質的にキリスト論であった（し、キリスト論である）。……キリスト論の合理性は神学的合理性の試金石である」（ibid. :38）。以上のように、ハイデッガーの問いはキリスト教神学の根本に関わるとともに、単純な福音と哲学のあれかこれかという仕方では解答できるものではないのである。なお、現代神学においてキリスト論を神学の中心に設定する代表者と通常評価されるバルトについては、バルトにおいて啓示論に付与される方法論的優位は17世紀の認識論的諸問題の圧力の下で近代神学において顕著になったものであることが指摘され、その上でイエス・キリストにおける神の自己啓示を指示する啓示概念は歴史的、救済論的、神学的な諸次元を包括する複雑な概念であって、「信仰における受容のない啓示は存在しない、しかし受容と信仰はイエスを我々に対する神の自己啓示としない」という批判がなされている（[ibid. :39f.]）。この出来事と受容との相互連関は、ティリッヒが啓示相関と表現しているものに他ならない（第4章第6節、第5章参照）。

(26) エーベリング[1979(1987³):64f.]

(27) [1925b:117~121]

(28) [ibid. :118]

(29) [1951a:53 ~59]。ティリッヒは神学の合理性を規定する原理として、意味論的原理（神学において使用される用語の概念的明瞭性）、論理的原理（神学の思惟構造が形式論理の諸法則に従うこと。但しティリッヒは弁証法的思惟や神学における逆説がこの論理的合理性と矛盾するとは考えない→第4章）、方法論的合理性（神学の諸命題の推論、導出、表明の仕方＝方法が、首尾一貫したものであること。ティリッヒはこの首尾一貫性が体系構造を要求すると考える）の三つを指摘する（ibid.）。とくに方法論的合理性と生との関係については、「この方法の性格は多くの非合理的要因に依存しているが、一端この方法が確立されると、それは合理的かつ首尾一貫的に遂行されねばならない」（[ibid. :58]）という指摘が重要である。神学の方法として具体的にどのような方法が採用されるかは、必ずしも合理的に決定されるわけではなく、生の体験はどこまでも非完結的であるが、神学が学として成立するためには方法が首尾一貫して使用されることが必要であり、それゆえ神学は体系形式を取らざるをえないというのが、ティリッヒの基本的主張である。なおプロテスタンティズム論については、芦名[1986a]を参照。

(30) エーベリング[1979:68~76]。ティリッヒは、神学体系の具体的形態に関して基本的に救済論的、三一論的な伝統的構成に従っている。もちろん、詳しく検討するならば、[1913]と『組織神学』における救済論的三一論的構成と、[1925b], [1927/28]における創造と救済という区分に従った神学的存在解釈（あるいは認識）と神学的歴史解釈（あるいは認識）の二部構成との相違、また、組織神学において教義学と神学的倫理学とを独立した部門として扱う[1913]（第二部と第三部）と、便宜上の学科としてキリスト教倫理学を保持することは認めつつも倫理学を組織神学の独立した部門としてではなくその構成要素として体系全体に吸収するという立場を取る『組織神学』との相違など、ティリッヒの神学体系の構成にも変化が見られる。またバルトとの比較で言えば、『組織神学』では三一論が体系の最初ではなく聖霊論の後に置かれている点で、ティリッヒはシュライエルマッハーの『信仰論』と同じ伝統に従っていることが指摘できる。

(31) 6度にわたる『弁証法』の講義と現存のテキストについては、1811年の『弁証法』（PhB. 386）の編集者である、アールントの解説を参照（[1811(1986):XLVII~LXXVI]）。この『弁証法』によって、シュライエルマッハーが諸学の体系の基礎づけを試みていることは、以下の引用から明瞭である。「弁証法は最高かつ最も一般的な知それ自体と学的構成の諸原理との同一性である。……弁証法はとくに哲学的な学芸論(Kunstlehre)から現われるであろう。この意味で弁証法をすべての学の組織と呼ぶことは正当であろう」（シュライエルマッハー[1811:6]）。また「4. 哲学する（知を愛する）とは狭い意味においては哲学、つまりあらゆる知を内的に連関づけることを意味する」（シュライエルマッハー[1814/15:3]。「哲学は知の諸原理の連関を直接考察する」（シュライエルマッハー[1822:66f.]）、と述べられるが、ここでの哲学が弁証法であることに注意すれば、シュライエルマッハーにとって、『弁証法』が知の体系構想、諸学の体系論に相当することは明らかである。

こうして弁証法は、そこから一切の知が生じる本来的な根源知（アルケー、原理）を見出だすこと、諸表象を進展させあるいは相互に結合させる共通の方法を発見することという二つの課題を持つことになる(ibid.:114f.)。それはすべての争い（対話遂行の形式としての）を終了させ、あらゆる断片的な知を他のすべての断片と結合すること、そして一切の知を連関において構成することを目指す(ibid.:120)。そのためにシュライエルマッハーは思惟あるいは知の分析から弁証法を始める。まず思惟一般から知を区別するメルクマール(ibid.:130)を手がかりに思惟のプロセスの前提（超越論的根拠）を解明し、次に思惟の理念のもとに、思惟のあらゆる種の構成、知の構成と結合（概念形成と判断形成）、つまり個々の知とその連関の生成過程を問題にする。こうしてシュライエルマッハーの『弁証法』は、「超越論的部分」（[1814/15:15~75], [1822:123~314]）と「技術的あるいは形式的部分」（[1814/15:75~116], [1822:315~464]）から構成されることになる。前者は主に知の可能根拠や思惟と存在の合致についての形而上学的問いを論究し、後者は個別的な知の諸領域の結合や連関といった学問論的問題を扱う。

このような弁証法の構想が同時代のドイツ観念論の哲学体系の構想と基本的に同じ問題意識に立つことは言うまでもないが、シュライエルマッハーの独自性は1822年の『弁証法』以降に前面に現われる知における相互主観的あるいは対話的視点の導入によって

明瞭になる。つまり「弁証法は純粹思惟の領域における学芸に適った対話遂行のための根本命題の叙述である」([1822:5])。思惟と存在の合致による知は個々の主体の間において言語的に遂行される討論において生成するのである。この対話のパートナー間のコンセンサスとして現実化する知という視点はドイツ観念論におけるような絶対的な哲学的立場の放棄に繋がる。また1822年以降の『弁証法』の中で、直接的自己意識としての感情([1822:286~294])、世界と神との関係(ibid.:297~314)が主題的に扱われることに示されているように、この22年以降の『弁証法』の展開が『信仰論』に現われた神学思想の展開と平行していることにも注目すべきである。その他、『弁証法』における体系概念が歴史過程との連関で「開放性」という特徴づけを持つなど、興味深い問題が少なくないが、シュライエルマッハーの『弁証法』に関しては最近多くの研究がなされており、例えば次のものを参照。ショルツ[1984:45~78, 104~113]、シュライエルマッハー論叢の「国際シュライエルマッハー会議、1984年」に掲載された諸論文[1985:469~538]、プレーガー[1988:144~171, 187f.]、アールント[1991]などを参照。とくに研究史に関しては、ショルツを参照。

(32) 初期のロマン主義の影響下にあるシュライエルマッハーのカントあるいはフィヒテ批判については、クラウター[1988:18~39]が簡潔な説明を行っている。また、リーマー[1989]は『従来の倫理学の批判的概要』における倫理学についての従来の諸学説の批判に関して、それが初期のシュライエルマッハー（『モノローゲン』や『宗教論』）に見られる教養的な自己理解（個別性観念と教養的であることの二つの面を持つ）の立場からなされていること、これに体系形式を持った学としての倫理学（人間の行為の体系的叙述←自己形成と世界形成という二重の課題として理解される人間の規定）の構想が対応していることを指摘している(ibid.:184~187)。

(33) シュライエルマッハー[1800:15ff., 37ff.]。また近代教養人の自己理解の倫理的叙述形式としてのモノローゲン、つまり近代的教養という問題連関におけるモノローゲンの問題についてはリーマー[1989:42~71]を参照。

(34) シェリング[1803:7]。このシェリングの学問論（知の体系論）に対するシュライエルマッハーの批判は、後に指摘するように、神学の概念規定について、国家と学部との関係について、歴史学と倫理との関係についての三点にまとめることができる（リーマー[1989:188~208]。またバルト[1923/24:252~257]にも簡潔な説明が見られる）。

(35) シェリングは根本知の学としての哲学の説明に基づいて（同一性の原理）、諸学を体系的に基礎づけてゆく。第9講で神学を位置づけたのに続いて、第10講で歴史的諸学(ibid.:100~110)、第11, 12, 13講で自然学一般、物理学と化学（無機的自然学）、医学に代表される有機的自然学を論じて行く(ibid.:111~120, 121~128, 129~137)。

(36) シュライエルマッハー[1804:581ff.]。シェリングは、大学が国家の機関であり、そのコントロールを受けるものであることを次のように根拠づける。すでに見たように、哲学は根本知の学、理念の永遠の原像の学であるという点で諸学の体系において決定的な位置を占めているわけであるが、シェリングによれば「国家体制は理念の国の体制の像である。理念の国においては、絶対的なものは……君主であり、諸理念は……自由民である」(シェリング[1803:54f.])のであり、つまりこのような哲学の対象であり諸学の基礎である理念と国家との密接な関係づけ（原像に対する像）が国家と学部との関係

を規定する。「観念的所産の最も普遍的なものは国家であり、国家は……理念世界の原像に従って形成されるのである。しかしまさに国家自体が客観的になった知であるのだから、国家は知そのものの外的組織、つまりいわば理念的で精神的な国家のための外的組織を自らの内に再び包括するのである」(ibid.:76)。従って、知そのものの客観化としての実定的諸学問(=学部化可能な学)の組織は国家によって規定されることになる。「大学は国家の機関であり、国家が規定しているようなものでなければならない、ということは十分に知られ、承認されていることである」(ibid.:23)。シュライエルマッハーが批判するのは、このような国家と知の組織との関係自体である(シュライエルマッハー[1804:582])。シュライエルマッハーは国家の利害に依存し、国家にとって存在するような知の組織(これは「国家にとって不可欠の経験的実践の理論としてのみ行われる」と、知の本性からのみ導出され、なるほど国家の中に存在するわけであるが、国家によっては特権も与えられないかわりに、制限もされない知の組織と区別する。後者に対しては、国家からの自律が認められねばならない。こうしてシュライエルマッハーは国家と実定的学問とのシェリング的關係づけを解消し、諸学の組織を歴史的知の伝承の自由な結合として規定する。もちろんこのような神学あるいは神学部と国家との関係づけに問題が存在しないわけではない。例えば、パネンベルクは1977年に大学改革と総合大学の一部としての神学の意味を反省するという問題意識から「科学論と神学」において、「科学としての神学」の諸問題を論じているが([1977:7~11])、その中でシュライエルマッハーの神学概念を批判的に分析している。パネンベルクによれば、シュライエルマッハーはキリスト教共同体の訓練された聖職者の養成という実践的課題を遂行する学としての神学(実定的学)は国家の利害からの独立した学という神学理念を提出している(ibid.:248f.)。しかし、シュライエルマッハーの時代には、教会的利害の制度的形態は政治的な関わり合いから独立していたわけではないし、また教会の機能として神学を理想化することによって、シュライエルマッハーは大学内に神学を位置づけるのが教会ではなく国家であることを忘れていた。大学における神学の制度的地位が国家と社会の承認に依存していることを考慮しない神学の理念化は不十分である(ibid.:249ff.)。なお、シュライエルマッハーの国家論については、プレーガー[1988:104~130]、高森[1991]も参照。

- (37) シュライエルマッハー[1804:583ff.]。ここでのシュライエルマッハーの批判は、哲学の客観化として存在し、国家によって、国家との関連において客観性に至る学問と理解された実定的学の中に、神学が分類されていること、つまりシェリングの体系論の構造自体に向けられる。シェリングにとって、哲学は根本知の観念的叙述であっても実在的叙述ではないのであって、理念の実在化(das reell-Werden)は哲学の客観化である実定的諸学の対象となる。こうして実定的諸学の体系は哲学の内的組織(哲学の内的型)によって規定されることになる(シェリング[1803:74])。従って、シェリングの体系に従えば、神学(観念的世界と実在的世界が一つになる無差別点の客観的叙述、哲学を客観化する三つの実定的学の一つ)は哲学に依存することになる。シュライエルマッハーは神学をシェリングの意味で根源知(=哲学)を客観化する実在的学(reale Wissenschaft)として規定することに反対しているのである。

(38) 「神学は、ここで通常使用される語の意味においては、実定的学(eine positive Wissenschaft)であり、その諸部分は一定の信仰の有り方、つまり神意識の一定の形成との共通の関係によってのみ全体へと結合される。従ってキリスト教神学の諸部分をキリスト教への関係によって結合するのである」(シュライエルマッハー[1811:1])。これは、パネンベルクが説明するように、シュライエルマッハーの実定的学としての神学の規定が、実践的学としての神学の理念化であり、シュライエルマッハーが「実定的」の概念をシェリングからではなく、実践的目的を強調するカントとフィヒテから受け継いでいることを示している(パネンベルク[1977:247ff.])。

また、実定的学としての神学の規定から神学の諸学科の関係を導出し、それらの内的統一性を説明することに対しては、神学の諸学科の統一性は実践的教育的な必要からの結果として生じるようなものであるだろうか、という疑問が提出される(パネンベルク[1977:252])。しかし、パネンベルクが分析するように、シュライエルマッハーにおいては顕に主張されていることだけを見るならば、聖職者の訓練のための必要性のみから諸学科の統一が導出されているように思われるかもしれないが、実際にはキリスト教の本質理解を基礎にして神学の諸学科に統一性が与えられているのである(ibid.:253f.)。この点は本研究が以下において示す通りである。

(39) シュライエルマッハー[1830²:14]

(40) これについては、「然るに、教会の普遍的概念は、いかなる場合においても教会なるものが人間の自由な行為によってのみ成立し且つそれによってのみ存続しうる共同体に他ならないのであるから、何よりも倫理学から導出されねばならないとと考えられている。教義学が倫理学(哲学的倫理学)に依存するということは、実はそれが宗教一般の理念に基づけなければならないということを意味している」(武藤[1961:69])と言わねばならない。このシュライエルマッハー神学の基本的立場自体に対して、20世紀の弁証法神学は批判を加えたのである。つまり、教義学を倫理学に依存させること、教養市民の宗教への変質が問われたのである。バルトのシュライエルマッハー講義は、シュライエルマッハーの思想に対する神学的な批判的論究として詳細かつ徹底したものであり、シュライエルマッハーの批判的理解のためにきわめて重要である(バルト[1923/24(1978):245~317])。「それゆえシュライエルマッハーに従えば、神学はその学問的基礎を倫理学とその考慮される第一次的派生物とから借用しなければならない。ショルツの言葉を使えば(『キリスト教と科学』53ページ)、神学は倫理学の娘である……」(ibid.:260)。シュライエルマッハーは倫理学からの借用によって神学を学として基礎づけ、それによって神学にアカデミックな全体体系の内部に場を与えたが、そのことが啓示の学としての神学固有の主張を放棄するという代償を伴っているというのが、バルトの見解である(ibid.:309f.)。

(41) シュライエルマッハー[1830²:14~47]。

(42) シェリングは道徳について多くの「美しいこと」を述べてはいるが、全体的知の体系の中にいかなる場も与えていない、という批判であり(シュライエルマッハー[1804:589])、これに対してシュライエルマッハーは歴史と倫理との同一化によって自らの倫理概念を明らかにしている(リーマー[1989:201~204])。この倫理と歴史との結合は、

シュライエルマッハーにおける体系概念（教養的立場からの学としての倫理学の形成は体系形式を取る。シュライエルマッハー[1803:247～253]）と歴史との関係（非完結的な歴史のプロセス→構造と内容において体系は開かれている）という問題にも関わる。この点については、ショルツ[1984:64～78]。

- (43) この点については注40を参照。なお第1章における近代ドイツにおけるプロテスタントの教養宗教化への批判として、バルトのシュライエルマッハー批判を解釈する研究としては、シェロング[1975(1986)]を参照。
- (44) [HCT: 300f. 388～391]
- (45) 安酸[1986:8, 98]
- (46) 「私の研究の本質的なものは、元々歴史的関心と体系的関心とのバランスにあった」（トレルチ[1909:754]）。この点については1922年の「我が著作」にも重要な記述が見られる(GS. 4)。また安酸[1986:XXV, 68ff.]も参照。
- (47) 体系構想に関するシュライエルマッハーとトレルチとの連続性（トレルチによる継承）については、トレルチ[1922b:13f.], [1925:1, 55f.]。
- (48) トレルチ[1925:56f.]にあるように、これは信仰あるいはそれに関わる知と科学的な諸認識との間の相対的依存関係の問題である。
- (49) トレルチの神学体系については1913年の「『宗教史学派』の教義学」などから知ることができるが、その見取り図としては、安酸[1986:82]を参照。
- (50) トレルチ[1925:4]
- (51) トレルチ[1925:70f.]
- (52) トレルチ[1925:4]。トレルチにとっても、体系とは人間の思惟の本質構造に基礎を持ち、人間相互の討論と理解の条件として考えられており、思惟の合理性、首尾一貫性を意味する。
- (53) トレルチ[1925:58]
- (54) トレルチ[1908:224]。
- (55) トレルチ[1913:515]。トレルチの神学体系の見取り図に関しては、安酸[1986:82]の図を参照。
- (56) 厳密に言えばトレルチは近代的諸科学と同じ意味で（純粋な学問性という意味で）教義学を「学問的」とは考えていない。つまり教義学は宗教的認識にもとづく限り制限をつけた上で学問的と言えるにすぎないが、しかし教義学は学問的な知識と方法とを前提にしなければならない、というのがトレルチの主張である（[1908:224]）。「このような教義学は学問ではないと言われるかもしれない。……教義学は学問ではないが、学的教養を前提にしているのである」（[1913:516f.]）。
- (57) これはトレルチが「我々の思惟の根本的歴史化」（[1922a:102]）として説明している事態、つまりキリスト教に限らず人間の形成する価値あるいは理想は歴史的なものであり、その妥当性はその成立の歴史的連関の範囲に限定される、その意味で相対的なものである、という歴史主義の主張に関係する（第5章参照）。なぜならキリスト教の教説の形成はまさに歴史的だからである。
- (58) トレルチ[1904(1907²)::]。トレルチ自身は、この教會的な民衆宗教と教養として

の宗教との区別を行った上で、両者の相互理解、あるいは相互補完性という目標を設定する。この両者の関係は、啓示と理性、宗教と学問、神学と哲学（あるいは諸科学）という一連の根本問題の一つの具体的な局面として位置づけることができる。

- (59) 「本質は直観的な抽象であり、宗教的・倫理的な批判であり、動的な発展概念であり、未来を形成し新たに關連づける作業のために据えられるべき理想なのである」（トレルチ[1903:433]）と、トレルチは「本質」概念を説明している。なお、トレルチを含む「キリスト教の本質」という問題設定の歴史的展開と意義については、森田[1972:3～66]を参照。

- (60) トレルチは「信仰論」において、「原理」を次のように規定している。「それに含まれた宗教的な立場全体を表現し、それゆえ叙述の基礎となる定式」（トレルチ[1925:70f.]）。これは、際限もなく多様な現象の全体を推進する全連関の統一的根拠として原理を位置づけるものであるが、それを表現する定式は近代の歴史学的・心理学的思惟の方法によって獲得される。こうして獲得されるキリスト教原理が、「歴史主義とその諸問題」で集合的個性(Kollektivindividualität)、あるいは個性的総体(die individuelle Totalität)という概念（一定の観察者の視点から意味連関として把握される統一的な事実や現象の集合。民族、国家、文化圏など）によって論じられているものに関わることは明らかであるが——我々はさらにこのトレルチの「原理」概念をティリッヒの『社会主義的決断』における原理概念と比較することもできるであろう——、トレルチによるキリスト教原理あるいはキリスト教という集合的個性の特徴づけとして注目すべき点は、「キリスト教は、あらゆる自然主義的また反人格主義的な神理解に対立して、一般に人格的宗教への決定的で原理的な転換を行うことである」という規定であろう。

信仰論（神学）とはこの「原理」の解明であり、その素材の基本的区分（→神学体系の構造）もこの原理によって規定される(ibid.:72)。まず信仰の歴史的・宗教的要素と信仰の現在的・宗教的要素との区分が存在する。前者はキリスト教の神関係を強化し支えている具体的直観性と生の力の全体であり、その根本前提は歴史の宗教的評価、とくにその中心としてのイエスの人格性の評価である。また後者は、キリスト教原理がキリスト教的生の世界全体の承認に基づいた信仰の解釈と評価に関わることを意味する。従って、信仰論はイエスの歴史的宗教的意義を扱う第一部と現在の生きた救済信仰を叙述する第二部に分かれ——なお1913年の『「宗教史学派」の教義学』では教義学は歴史的・宗教的と形而上学的・宗教的に区分されているが、内容的には「信仰論」の区分に一致する——、第二部はさらにキリスト教の神概念、キリスト教の世界概念、キリスト教の人間概念、現在の経験としての救済概念、この経験に基づいた共同体概念つまり神の国の概念、最後の完成の概念、という神信仰の構成要素をそれぞれ扱う諸部分に分けられる。以上より、「歴史的方法→本質概念（原理）→神学の構成」という展開を読み取ることができる。

- (61) トレルチ[1902:553]。このような倫理学の基礎に立つ教義学の再建という構想こそがカント、シュライエルマッハー（哲学的倫理学）からローテをへて、ヘルマン、トレルチにいたるドイツにおける近代プロテスタンティズムの基本線であり(ibid.:564～570)、次の世代の神学者が批判しているのもまさにこの点なのである（神学の倫理化）。

(62) 教義学・信仰論(神学体系)と倫理学とは共に実践神学に分類されるが(トレルチ[1913:515])、先に見たように倫理学は神学の基礎として位置づけられる。これは「原理・本質→神学体系」という神学の方法に明確に現れている。この原理の把握には、歴史学・歴史哲学と倫理学が必要になるわけであるが、歴史学と倫理学の間には循環が存在する(本質・原理の把握が、発展と理想の二つに依存していることによる)。当然神学は歴史学や倫理学を介して学一般の体系に関係することになる。また、本論文では論じる余裕はなかったが、トレルチは宗教哲学を、神学、宗教認識論、宗教心理学、比較宗教学、古典的な宗教哲学などを主要な構成要素として包括するものとして広義に理解している(トレルチ[1904(1907²):427f.])。

(63) トレルチ[1903:433f.]。以下の記述からわかるように、これは歴史相対主義、あるいは「悪しき歴史主義」([1922a:67])というトレルチ思想の難問にも関わってくる。

(64) 安酸[1986:83ff.]。またこの二つのタイプの倫理学については、トレルチ[1902]を参照。

(65) トレルチ[1922a:117]。この引用箇所ではトレルチが思惟の循環と呼ぶ問題は、歴史的・個性的なものと普遍妥当的なものとがいかにして結合するのかという問題に展開されその中でリッケルトの価値体系論における「開かれた体系」という概念(価値体系が未来の歴史的発展による拡張される可能性を認めること)に言及される(ibid.:152)。

(66) トレルチは、歴史的現実主義(*der historische Realismus*)、とくに価値相対性を主張するが(ibid.:215)、重要なことは「個性的なものの中で相対的なものと絶対的なものとが出合っていることである。一方には事実があり、他方には課題がある」(ibid.:220)。価値、理想が具体的な歴史的連関における個別的なものにおいて事実として実現される限り、それは相対的であるが、しかし価値、理想の形成は絶対的、普遍的なものを課題として持つ、この主張はトレルチが硬直した絶対主義と一切の価値の判断基準を排した相対主義という両極端を退けていることを示している。また安酸[1986:168ff.]も参照。

(67) トレルチのティリッヒに対する影響については、ティリッヒの20年代前半の主著である学問論([1923a])や、同時期の二つのトレルチに関する論文([1923b], [1924d])、更には1926年の『カイロスとロゴス』や20年代後半のプロテスタンティズム論などにおいて、つまり20年代の思想全般から確認することができる。ポイントは、ティリッヒがトレルチの取り組んだ諸問題、つまり価値や規範の歴史的形成の問題(絶対性と相対性の緊張)、文化における宗教の意味、キリスト教の絶対性、歴史における精神行為の問題(創造性、個別性)を、自らの歴史哲学、宗教哲学、学問論、文化論の展開の中で意識的に継承していることであり、またそれがティリッヒの思想の発展(とくにドイツ観念論の克服)によって決定的な意味をもつことである。なおティリッヒのトレルチ解釈は、[1924d]にきわめて簡潔、明瞭に述べられている。

このようにティリッヒがトレルチより大きな影響を受けていることはきわめて明確であるにもかかわらず、両者の本格的な比較研究は寡聞ながら存在しないように思われる。これは例えばクロスマンによる英語圏におけるティリッヒ研究の文献目録のキー・ワード(人物)索引にトレルチの項目が存在しないことから検証できる(ただしクロスマ

ンの目録は81年までのものであり最近10年については検索することができない。クロスマン[1983]。部分的な研究ではあっても、最近のティリッヒ研究の中でわずかに目に着くものとしては、アダムズ[1965]、柳父[1977(1983)]、ヴェンツ[1978]、近藤[1980(1985)]、クレイトン[1980]、シュッスラー[1986]などが挙げられるであろう。これらのうち、柳父の研究はティリッヒの宗教社会主義論あるいは歴史哲学に対するトレルチの『社会教説』の影響を指摘した論文であるが具体的内容に踏み込んだ比較検討は行われておらず、影響の指摘にとどまっている。近藤の研究は「形成論」という観点から、つまり歴史と規範と関係という本研究の問題意識に近いところからのトレルチのティリッヒの比較を行っている点で興味深い、またティリッヒのプロテスタンティズム論の研究としても数少ない貴重な研究である。この論文はティリッヒの関係する他の諸論文と共に『現代神学との対話』(1985)に納められているが、英独語圏における最近のティリッヒ研究との突き合わせが十分になされていない点が残念である。またプロテスタンティズム論の研究としては、古くデルネ[1930]なども指摘できるであろうが、トレルチとの比較という観点に関わる最近の研究としてはまずアダムズ[1965]が挙げられねばならないだろう。アダムズは20年代のティリッヒの思想(基本概念、学問論、歴史哲学など)を分析する中で主に注においてではあるが、トレルチの影響に関して重要な指摘を行っている(ティリッヒの23年の学問論における意味、精神、個別性といって基本概念、あるいは精神科学における哲学、思想史、規範的体系学という三区分、超論理学という学問論の方法論、さらには歴史哲学に関してなど。[ibid.:53, 58, 70, 113, 139, 148 ~151, 203])。シュッスラーの研究は、以上のようなデルネ、アダムズの研究の線上の位置づけられる(シュッスラー[1986:20f., 56])。またヴェンツ[1978:28~32]はトレルチの影響を20年代のティリッヒにおけるドイツ観念論からの転回という思想の発展史の中で論じている点で重要である。しかしティリッヒの弁証神学をシュライエルマッハーからトレルチに至るプロテスタント思想史のなかに位置づけるという作業は、本格的な仕方においてはクレイトンの研究以降の研究史の段階で可能になったと評価するのが適当であろう。クレイトンの研究はトレルチの問題意識がティリッヒにおいていかに継承されているかについて比較的長い記述を含み、ティリッヒ研究として画期的なものと言える(これについては序論で紹介した通りである)。

以上のようにティリッヒとトレルチの比較研究については幾つかの重要な研究が存在するにもかかわらず、現在のティリッヒ研究がその世界的レベルにおいても多くの未解決の問題を残していること、その意味でティリッヒについての本格的な研究はまだ始まったばかりであり、研究テーマに関しても特定の問題に偏っていることは否定できない事実である。ティリッヒの思想形成を哲学史、神学史の中で綿密に後づける作業はその多くの点に関して今後の研究課題として残されていると言わざるを得ない。なお、ティリッヒのトレルチ解釈([1923b], [1924d])については、トレルチ研究の立場からも一定の評価がなされていることにも注意したい(安酸[1986:XV, XVIII, 179ff.])。

(68) この点については、近藤[1980(1985:242~268)]を参照。またティリッヒのプロテスタンティズム論における形成概念については芦名[1986a]を参照。ティリッヒの20年代の思想全体を形態、形成という諸概念との関係で論じているものとしては(形態形而

上学としての神学)、ヤール[1989]の詳細な研究が存在する。

(69) 規範概念については、[1923a:202ff., 220 ~ 223]が重要である。規範(Norm)はティリッヒの学問論における、精神と精神科学、個別精神行為とその担い手としての個別的形態、創造性、歴史、普遍的なものと特殊あるいは個別的なものとの関係、意味概念といった一連の問題連関の中に位置づけられねばならない。この問題連関を要約するならば次のようになる。認識・知識の第三の基本的原理としての精神(思惟と存在→実在する思惟=精神)は精神科学の対象であるが、その最も基本的なカテゴリーは創造性である。創造性とは、精神行為の担い手としての個別的形態(個人と共同体)の行為を通して、思惟が妥当性を持つものとして実現される場合における、普遍的なものと特殊なものとの結合の性質に関わっている。すなわち、精神行為が創造的であるということは、精神行為が普遍的なものへの志向性を持ちつつも、常に個別的なものとしてのみ現実化されねばならないということ、つまりそれが個別的形態の自由な行為による原初的措定(ursprüngliche Setzung)であることを意味する。精神の持つ思惟と存在の二重性は、精神行為における普遍的なものへの志向性と特殊な個別的形態における現実化との二重性を帰結することになる。こうして創造的な精神行為によって現実化された妥当性を持つ思惟(形式)が規範である。したがって、精神科学とはそれが精神あるいは精神行為に関わる学であるかぎり、規範的学でなければならない。そして創造的な精神行為が行われる場となり、またそれを規定し条件づけているのが、歴史である。規範は歴史のプロセスの中で形成された個別的形態においてのみ現実化される。

(70) 構成(Gebilde)、形態、意味(規範)の関係は、「学問論」の基本的構造に対応する。つまり構成、形態、規範はその固有な意味においては(つまり例えば形態という言葉は思惟科学でも使用可能であるが——例えば「論理的・数学的概念は理想的形態である」という場合のように——、しかしそれは類比によってのみ可能なのであり、固有の意味における形態ではない)、思惟科学、存在科学、精神科学の認識目標(Das Ziel des Erkennens)、あるいは科学の各グループにおける概念形成の種類([1923a:124f.])に対応する。「精神科学の認識目標は意味概念である。思惟科学における構成や存在科学における形態にあたるものが、精神科学における意味連関なのである」(ibid.:204)。問題は意味・規範が形態とどのように関係づけられるのか(つまり精神と存在との関係)ということと、意味・規範が構成といかに関係するのか(つまり精神と思惟との関係)ということの二つである。まず、前者の関係については、精神の担い手である個別的形態の行為は意味付与行為(その諸形式において存在するものに内在する意味を実現し、妥当性にもたらす意味充実行為)であると述べられる。精神は個別的形態という形式において存在する他の実在(例えば事物)を意味あるものとして受容し、意味あるものと形成するのであるから、形態と意味とは一つの精神行為において結び付く。両者はともに時間的に具体的な個性に関わる。しかし、意味においては妥当性、規範性が問われるという点で、意味は形態から区別される。

次に意味と公正の関係についてであるが、まず両者は妥当性という性格において一致する。両者の違いは意味が現象の具体性、個性に関わるという点に求められる。思惟科学において見出だされる構成(組織)は純粹形式であり、この形式へと向けられた個別的な精神行為から独立している。「思惟の純粹形式は意味付与の条件ではあっても、

意味付与による創造物ではない。……他方意味連関は構成（組織）ではなく、意味充実行為の統一である」（ibid. :205）。この意味充実行為の統一としての意味連関をティリッヒは「体系」と呼ぶ。したがって、「意味概念は体系概念である」（ibid.）。以上より、形態と意味は個別性、具体性を共有し、構成と意味は妥当性、規範性を共有する。ここから、意味の問題が歴史と規範との関係という問題の解決（歴史のプロセスにおいて具体的に遂行される意味形成＝精神行為は妥当性、規範性に向けられ、規範を具体的な形態において意味として現実化する）の核心に関わっていることが判明する。また、これは意味の問題が歴史的形成的観点と規範・妥当性の観点という二つの方向からアプローチされるべきであるということでもある。

- (71) 新カント学派的な価値概念に対する批判はティリッヒの著作の様々な箇所に見られている。例えば[1923a:203f.], [1957(1959):100 ~106], [1963a:303f.]など。問題は、歴史学などの精神科学の対象である歴史における「新しい」ものの創造という事態をいかなる仕方で概念化するのかということであり、ティリッヒが「価値」に対して「意味」という概念を選ぶ理由は、「価値」という用語を用いる場合には客観的価値（規範に従う）と恣意的価値とを区別する基準を導入することなどに関連した困難が生じるからである。つまり価値という場合には、価値判断する主観から独立した規範的性格を適切に表現することが困難であるという見解である。「価値という概念には妥当性の要求を伴った精神的なものに対する主観との関係が含まれている」（[1923a:203]）。ティリッヒは主観の恣意性から独立した精神的創造行為の規範性を概念化するという意図に基づいて「価値」概念を避けることを提案するわけである。またこの他に価値概念が倫理の領域にあまりにも密着しすぎているという点で、精神の全領域を包括する概念として相応しくないという理由も挙げられる（ibid. :204）。

もちろん、ここで新カント学派的価値概念に対するティリッヒの批判が正当であるかどうかを論じることはできないが、この「価値」概念への批判が新カント学派への批判と結び付いていることはティリッヒの思想の理解にとって決して無意味ではない。なぜなら、これは新カント学派（ティリッヒは哲学の領域だけでなく、リッチェル派の神学も含めている）における反形而上学、反存在論的な態度への批判であり、価値哲学は存在論による基礎づけを要求するというティリッヒの基本的主張に関わっているからである。「人間は評価する主体である。しかし、我々の前提から導き出されることは、人間は個々の価値がその存在論的基礎づけを見出す場所ともならねばならないということである。倫理的価値とは、人間の本質的本性から導き出される要求のことである。……もし以上が正しいとすると、倫理的価値は哲学的人間論という意味での人間学に還元される」（[1957(1959):104]）。以上より確認すべきことは、ティリッヒの思想の発展の中では、新カント学派（哲学と神学における）への批判という一貫した主張と、とくに50年代以降における哲学的人間学（人間存在の基礎的存在論）を思惟の基本的枠組みとする方向性との二つが結び付いているという点である。しかし価値という用語を使うにせよ、意味と言う用語を使うにせよ、歴史的創造物が主観性あるいはその相対性に還元されない規範性をいかにして持ち得るのかということが、根本的問題として残ることは言うまでもない。

- (72) トレルチと新カント学派(とくにリッケルト)との関係については、大林[1972: 247~257]、安酸[1986: 86f., 130]を参照。トレルチのリッケルト批判は主としてその法則定立的科学と個性記述的科学との区別の評価(この科学の区別が対象の区別か、認識主観の認識様態の区別かということ)に向けられているが、両者の関係を考える上で重要なポイントとなるのは「形式的歴史論理学」の問題、あるいは歴史と価値体系との関係の問題である。この問題を論じるには『歴史主義とその諸問題』の詳細な検討が必要であり、ここでそこまで立ち入ることはできない。なおこの問題は真理の動的理解、超論理学という方法論、信仰義認と真理・価値把握との関係づけなど(→トレルチ[1922a: 184f.])、ティリッヒとトレルチの関係理解にとっても重要な事柄を含んでいる。
- (73) [1926e: 290, 292]。このように理念・ロゴス自体がその具体化し現実化すべき時・カイロスに規定されている、つまりそれ自体の運命的な現実化の時を持っているという理解は、ヨハネ的なロゴスの受肉の教説に根拠を持つものであるが(ibid.: 290)、23年の学問論と比較するときここにティリッヒの思惟の発展を確認することができる。23年の学問論でも、原理は歴史のプロセスの中で個別的な精神的創造行為によって、具体的なものとして現実化され、規範となる、と考えられている。つまり理念が歴史のプロセスにおいて現実化し具体的規範となるとされる点では、26年の『カイロスとロゴス』の場合と同様である。しかし前者では、ロゴスは人間の精神行為によって歴史的に現実化するのであり、ロゴスの運命は人間の精神行為の運命と自由に根拠をもっている、これに対して後者では、ロゴス自体がそれが現実化されるべき時を持つのであり、人間の精神行為である認識行為はこのロゴスのカイロス(実現の時)に決断的に関連しつつこのロゴスを認識する限りにおいて真となりうるのである。つまりロゴスの運命が人間の精神行為の真理性を規定しているのである。それゆえ、23年の『学問論』と26年の論文との積極的關係は、26年の論文における理念理解と、この第一部で論じた23年の体系論における体系の内実の歴史性の理解との間に求めることが適切であると思われる。
- (74) 真理の動的理解(der dynamische Wahrheitsgedanke)はトレルチの影響が明確に現れた23年の『学問論』において、まず科学の価値自由や価値の相対主義という問題連関で登場する。「真理は個別的な創造的意味充実の生きたプロセス、つまり対象が精神行為において充実に至るプロセスである。それゆえ、真理の動的理解においてこそ、科学の創造性についての理論はその究極的で決定的な表現を見出だすのである」([1923a: 259])。真理の動的理解はトレルチが『歴史主義とその諸問題』で取り組んだ価値相対性、歴史相対主義、文化総合の可能性と客観性という一連の問題連関の中に位置づけられ、また歴史的・経験的研究(→動的可変的、相対的)と文化哲学的理想形成(→普遍的、規範的)との対立の解決に関わる。しかしティリッヒの真理の動的理解が独自なものとして展開されるようになるのは、20年代後半の著作、とくに26年の『カイロスとロゴス』においてである。この点については前注および第5章を参照。
- (75) ブルジョワ社会の精神を自己の内に安住する現存在として捉えらる例としては、26年の『現在の宗教的状况』が重要である([1926a: 32~36])。この市民社会の精神性に対して、システム・体系という用語が適用される例としては、1951年の『自伝的考察』における「20世紀の非人間的体系」([1952b: 3])などが挙げられる。
- (76) 一般システム論における体系概念としては、「相互に作用する要素の複合体」(ベ

ルタランフィ[1968])を挙げることができるが、ベルタランフィは一見あまりにも一般的で漠然としてこの規定から、全体性、総和、機械化、集中化、階層的秩序、目的性などの諸性質を導き出している。一般システム論が対象とするシステムの多様性については、伊藤(S)[1988]などを参照。

(77) [1923a:204ff.]

(78) このようなシステムの諸特性については、注76の文献の他に、クレイマー[1977]、あるいはパネンベルク[1977:89f., 131f., 191~195]も参照。

(79) ティリッヒにおいて体系概念と演繹性との関係は微妙である。「神学はライムンドゥス・ルースを例外として、キリスト教的真理の演繹体系を構成しようとすることは決してなかった。キリスト教的真理の実存的性格のゆえに、このような試みは言葉の矛盾であっただろう」([1951a:58])、「組織神学」の各部門の構成は「体系全体の非演繹的性格を示している」([1957a:4])。確かに、体系という形式が自己充足的になってその内容をも規定してしまおうという危険性、つまり真理の方を体系に合うように変形するという危険は演繹体系ではほとんど避け得ない。しかし、「すべての体系には演繹的要素が存在するのである」([1952c:375])。一方では体系の非演繹性を強調し、他方で体系に演繹性が伴うことを認めるという、この一見矛盾しているかに見える主張は次のように理解できるであろう。まず論理的首尾一貫性、知解可能性の形式として位置づけられた体系(主に諸学の、あるいは認識の体系、神学体系)と、ドイツ観念論において構想されたような厳密な演繹体系(根本的諸原理からすべての認識の内容を演繹し、完全に閉じた完結した体系に仕上げる)とをティリッヒは区別する。しかしこれは演繹的性格(ある認識から別の認識を合理的に推論し、その間に首尾一貫した関係を成立させる)の完全な否定ではない。当然神学の諸命題の間には様々な演繹関係が存在する。ティリッヒが否定するのは、神学体系がある原理からすべての命題を直線的に完全に導出するという仕方で構成されること——むしろ神学体系は循環的であり、推論は一方方向に直線的に進行するものではない——、演繹が可能ならすべての認識の可能性を汲み尽くす仕方ですべて完結し、体系から新しい認識を原理的に排除してしまうこと——むしろ神学体系は新しい洞察に向かって開かれた動的統一体であり再構成の可能性を持つ(開放性・非完結性)——、である。問題は体系における演繹性と非演繹性が体系構成の具体的な諸局面あるいは諸レベルでどのようなバランスを取るかであり、この事態は現実の体系が歴史的生の両義性に規定されていることを意味する。

(79) [HCT:540f.]. ティリッヒ解釈における本質主義者(ヘーゲルの)か、実存主義者(キルケゴール的)か、という二者択一的な問題設定は、ティリッヒの体系論の分析から見る限りにおいて、適切とは言えない。歴史的生の現実性はこの両方のアプローチを要求するというのがティリッヒの基本的立場と考えるべきであろう。

(80) [1951a:59]。体系の歴史性・開放性については、それが体系を構成する個々の要素の変化、新しい要素の編入を含意することは当然であるが、問題は体系の構造自体の変化がどこまで認め得るかである。とくにティリッヒの諸学の体系のように人間の精神の諸機能との相関を主張する場合、諸学の体系の構造レベルでの変化は人間精神の諸機能あるいはカテゴリーの構造レベルでの変化を含意せざるを得ない。もしかなりの程度でこの精神の諸機能の変化を認めるならば、人間の認識諸行為の体系に対応した形式的体

系の完結性ですら果たして可能であるかが問われねばならないであろう。おそらく、23年の学問論においてティリッヒはカントが悟性のカテゴリー表に関して考えているような認識の形式の基本的レベルにおける完結性を（ア・プリオリな原則として）、つまり精神の基本構造の不変性を認めているように思われる。これが認識の形式的体系（精神が構成する領域—この領域内の対象—精神がこの対象を規定する方法というように、精神の認識対象とそれを認識する方法との対応が明確化される体系）の意味であり、諸学の体系の構造はこれに依拠することによって形式的あるいは原理的には完結的と言える。

この点は、後期ティリッヒにおいては「相対的ア・プリオリ」の問題として論じられる。「組織神学・第一巻」において、人間存在の存在構造の分析、あるいは存在論がいかにして可能であるのか、もし人間存在が歴史的であり、歴史的変化に規定されているのものであるとするならば、歴史的相対性に左右されない人間存在の普遍的構造を論じることが可能であるのか、という問いが提出される。もちろんティリッヒは人間存在の普遍的な存在構造を問うことは可能であると考え、「組織神学」第二部「存在と神」において基礎的存在論を展開するわけであるが、まずその場合の存在構造、存在論的諸概念は「それらが経験自体の構造をまさに構成するがゆえに、ア・プリオリなのである。経験の諸条件はア・プリオリである」（[1951a:166]）と認められる（つまりカント的である）。しかしそれは人間存在の歴史的変化に影響されない絶対的で完璧なア・プリオリな構造ということではなく、歴史的変化を可能する構造、つまり歴史を持つ存在者としての人間の存在形式を可能にしている構造という意味でのア・プリオリな構造なのであり、歴史的人間の構造という限定を持った「相対的ア・プリオリな構造」と言われるのである（ibid.:167f.）。ティリッヒの存在論の対象は、人間以外の生物や超人や天使や神ではなく、歴史的な存在者としての人間の「相対的ではあるが、ア・プリオリな構造」なのである。

なお、ティリッヒが具体的にどのような精神の諸機能の構造、体系性を考えているかについては必ずしも詳細な説明がなされているわけではないが、23年の学問論、25年の宗教哲学から次のようなアウト・ラインが読み取れる。23年の学問論では、精神科学の諸対象が、理論的系列と実践的系列に分けられ、前者には科学、芸術、形而上学が分類され、後者には法、共同体、エートスが分類される。25年の宗教哲学では宗教のカテゴリーとして、理論的領域のカテゴリーと実践的領域のカテゴリーとが挙げられた上で、前者には神話、啓示が、後者には祭儀、祭儀共同体が挙げられる。以上からわかるのは、ティリッヒが精神機能の体系として具体的に想定しているものはきわめて伝統的な分類体系、つまり理論と実践の二分法を基本として、法・規範と社会と精神性（例えば、民族国家の法体系・民族共同体・民族性）といった客観化のレベルの設定にしたがった分類であるということである。また23年の学問論でティリッヒ自身は精神機能やそのカテゴリーの完全で完結したリストを提示することよりも、諸学の全体の見取り図を示すことを意図しているのであり、この態度は「組織神学」において神学者としての自分の課題を、「神学は存在論的議論の舞台に習熟していなければならないが、存在論的議論の舞台は神学の舞台ではない」（[1951a:164]）という仕方限定し、思惟と存在の基本的形式としてのカテゴリーの数や組織を決定するのは哲学の課題であって、神学は神学的観点からカテゴリーの意味を分析すればよいと述べる場合と同様である（ibid.:165f.）。

おそらく、ティリッヒは哲学的存在論を厳密に仕上げることを課題とする専門家であろうとしたことはなかったのではないだろうか。

(81) [1913/14] の神学体系の構成は、

1. 世界の神からの出現(29~36) : 創造論、墮落、啓示史
2. 矛盾の世界への神の侵入(37~43) : キリスト論、再生
3. 世界の神への帰還(44~49) : 救済論、教会論、終末論

[1925b] の教義学講義の構成は

1. 創造論・神学的存在解釈
創造論、墮落・罪、デモーニッシュなもの、両義性
2. 救済論・神学的歴史解釈
諸宗教・宗教史、キリスト論

[1927/28] の教義学講義の構成は

1. 創造論・神学的存在論
創造論、墮落・罪(反本質性)、デモーニッシュなもの、奇跡
2. 救済論・神学的歴史認識
啓示、神の愛、キリスト論

[1913/14] の神学体系は世界が神から創造され、神から分離し矛盾に陥り、神の救済行為によって終末的に神の帰還という救済論の図式にしたがっており、それを創造と救済という二つの部門に分けるならば、20年代の教義学の体系におけるような二部構成となる。なお、この二部構成とドイツ観念論における自然と精神(歴史)の区分との対応についても考察する必要があるだろう。

(82) この点を問題としてはっきり指摘したのは、サッチャーである。サッチャーの批判の要点は、プラトンの二項関係(本質-実存)とヘーゲルの三項関係(本質-実存-生)の二つの図式が、「組織神学」においては曖昧な仕方でも共存しており「現実的」(actual)なものは実存なのか生なのかが明確でない、組織神学の第1、第2巻では本質-実存という図式が、そして第3巻では本質-実存-生という図式が成立していると判断するならば両者の間におけるティリッヒの立場の変化が指摘されねばならない、ということである(サッチャー[1978:153~157])。本研究の立場は様々な箇所述べられるように、第1、2巻と第3巻との間にはサッチャーが考えるようなレベルでの立場の変化を考える必要がないということ、つまり第3巻における本質と実存の混合としての生と歴史的現実としての実存(=疎外)との間には生が歴史的現実の全体的規定であり、それに対して実存は本質と同様に生の要素であることを考えれば(ただし、本質が歴史的現実の可能根拠であるのに対して言えば、実存は可能的な本質を歴史的現実へ移行させるものであると言う意味で歴史的現実の現実的根拠であるという区別は存在する)、第3巻の枠組みから第1・2巻は一貫して解釈できるというものである。つまり本質-実存、本質-実存-生はあれかこれかの関係ではなく、前者は後者に組み込まれると考えるべきなのである。このことは20年代のティリッヒにおいて、すでに生の「両義性」の概念が重要な意味を持っていたことから傍証できるであろう([1925b])。第3巻とそれ以前との間における変化としてむしろ問われるべき点は、第3巻における多次元

的統一体としての生（次元論）、あるいは哲学と神学、文化と宗教との相関の場が、個人と信仰の実存から歴史的な信仰共同体へと移されていることなどであろう（森田[1972:502~508]）。

(83) このような現代の科学論との関係という観点からのティリッヒ研究は決して多くない。その点でヴィーベの研究は貴重なものと言える（[1978]）。

(84) これは26年の『カイロスとロゴス』では次のように展開される。ティリッヒはこの論文で認識行為が決断によって規定されていること（我々の今の問題で言えば、体系が歴史的であること）を主張するが、これは直ちに相対主義あるいは論理的矛盾という問題を生じることになる。つまりもしすべての認識と真理が歴史的に相対的であるとすれば、この主張の真理自体が歴史的に相対的になり、矛盾を生じることになる。ティリッヒは、これを「すべての認識、真理は歴史的に相対的である」という判断（命題A）をこれが適用されるべき諸認識、諸命題から区別し、「個々の認識に妥当することが、それらの認識についての認識に妥当する必要はない」という仕方で解決しようとする、つまり論理の階層の区別である（[1926e:293]）。問題は個々の認識とはレベルが異なる命題とはいかなるものであるのかということである。ティリッヒは個々の認識が制約的な事柄に関わるのに対して、命題Aは「認識の領域とは別の領域から出てこなければならない。それは無制約的なものに対する認識の関係を表現するもの、それゆえ中心的な形而上学的態度の表現でなければならない」（ibid:294）と考える。この点に関して、この26年の真理論が20年代前半の意味の形而上学（制約的—無制約的の枠組み）の真理概念の展開であることは先に述べた通りである。この制約的なものと無制約的なものとの関係についての判断は「基本的判断」（das fundamentale Urteil）であり、「あらゆる判断、あらゆる問い、そしてあらゆる答えの前提」と位置づけられるものである（ibid.）。以上のポイントは、命題Aと個々の諸命題（判断、認識、真理）、無制約的（形而上学的）と制約的といった二つのレベルの区別であり、前者が後者の前提あるいは存立の根拠（論理的あるいは存在論的）であること、さらに後者は歴史的で両義的であり、相対性・決断性によって規定されていることである。我々は同様の論法を、「神についてのすべての言明は象徴的である」という命題の扱いにおいても確認することになるであろう（→第4、6章）。

(85) この三対構造は前期のティリッヒ、とくに芸術神学において重要な役割を果たしている。この場合にも、認識や意味行為の場合と同様に、一定の精神行為が内容と形式という二つの要素からなることは理解しやすい——例えば、カントの場合のように感覚器官によって受容される感性的印象（素材）と人間の感性や悟性に内在する形式との結合による認識の成立など——。例えばイエスの十字架上の死を絵画において表現する場合、その内容はイエスの死の出来事という主題であり、形式とはその絵画の具体的な構図、色彩や線の配置などと考えられるであろう。これらから区別された意味での内実（Gehalt）とは絵画の様式に最も良く反映される。厳密に言えば、様式は形式と内容とに対する内実の関係を表現するものと考えられる。内実は一定の時代や文化圏における意味創造の全体を規定する現実への根本的態度、究極的解釈、最深の実在把握であり（[1923a:118]）、この内実がいかなる仕方でも形式へ反映されるかによって、様々な様式の類型が区別できるようになる。イエスの十字架上の死を表現する場合でも、表現主義

的に表現するのか、印象派風に表現するのか、あるいは現在の抽象絵画の様式を用いるのかで作品としてまったく違ったものになる。ティリッヒは形式と内実の緊張（→自律と神律の緊張）という図式に基づいて、形式が支配する様式としての印象主義・写実主義、内実が支配的である様式としてのロマン主義・表現主義、形式と内実が均衡した様式である理想主義・古典主義の三つの類型を指摘する。これは意味の形而上学という枠組みにおいて理論的に構成された類型である。ティリッヒはしばしば与えられたテーマに関する類型を設定することから議論を始めるが、それはそのつど集められたデータの分析に基づくというよりも、理論的な枠組み（前期ティリッヒでは「意味の形而上学」）からの構成物を考えるべきであろう。例えば、1922年の『大衆と精神』における大衆の三類型（機械的、動的、有機的）（[1922a:]）なども同様である。

(86) 形式-内容-内実の区別、とくに内実概念の思想史的背景については、クレイトン[1980:90~96]においてヘーゲルとの関連が指摘されているが、ドイツ哲学における美学・芸術論における内実の独特のニュアンス、とくに形式、素材（内容）との区別に関しては、[HWPb3]のGehaltの項を参照。これによってティリッヒがドイツ美学の伝統に依拠していることが確認できる。

(87) 第7章で論じるようにこの定式は意味の形而上学における宗教・文化規定の基本である（[1925a:134f.]）。この定式で注目すべき点は、宗教が文化との連関においてのみ規定可能であるとされていること、宗教も文化も相互に分離できないこと（内実のない形式も、形式のない内実も具体的な存在ではありえない）、つまり宗教は文化と結び付くことによって精神的意味的現実の構成要素となると理解されていることである。

(88) デイルタイ[1931:78]。またフッサールの地平概念については、様々な観点から論じられているが、社会学的観点からシステム理論との関係で論じたものとして、ハーバーマス[1981.2:173~293]は興味深い。またティリッヒのデイルタイ、フッサールの受容と評価については、1926年の『現代の宗教的状況』に比較的確切な記述が見られる（MW.5:40~45）。ここでティリッヒが問題にしているのは、19世紀のブルジョア精神（超越の次元を喪失した精神性）の克服を目指す思想の動向が科学あるいは学問の領域でどのように展開しているかであり、デイルタイは理解、生、精神という諸概念によって精神的生の独自性、導出不可能性を明かにしようとした点において、またフッサールは心理主義批判によって精神的なものの独自性（志向性、意味）を明確にすると共に、哲学の方法として現象学（とくに本質直観）を確立したことが高く評価されている。

「この転換（自然的あるいは歴史的事物から、それらが参与している本質へ）の宗教的意味は、事物を解体し、再び組み立てるというブルジョア的支配的な現実への態度の代わりに、その直接性と深みにおける事物の精神的本質へと突入してゆく献身的態度が登場してきたということにある」（ibid.:44）。とくにフッサールの本質直観あるいは現象学的記述は、20年代の前期ティリッヒから晩年にいたるまで、様々な名称において表現されるティリッヒの神学的あるいは哲学的方法の構成要素として位置づけることができる。つまり、「批判的・直観的方法」（[1922b:87]）、「超論理的方法」（[1923a:122ff.,215ff.], [1925a:130~133]）、「神学的本質直観、直接的な本質直観、純粹直観」（[1927c:72ff.]）、「批判的現象学」（[1951a:106ff.]）など。もちろん、これはティリッヒが現象学を無批判に受け入れているということではない。ティリッヒと現象学との

関係については以下の諸点に注意しなければならない。

1. オットーやレーウの宗教現象学が宗教現象の固有性（＝非合理性）の理解を目指し、宗教現象と非宗教現象（俗なるもの、文化、合理的倫理的なもの）を分離する傾向があるのに対して、ティリッヒは宗教と文化の、区別を含んだ動的連関の記述を意図している。またオットーらの古典的な宗教現象学がフッサールの現象学との内容的連関が不明確であるのに対して、ティリッヒはフッサールの現象学自体を問題にしている。

2. ティリッヒの現象学批判は、現象学が歴史的出来事の特異性を正当に扱い得ないという点に集中する。これは宗教学の方法論において宗教現象学と宗教史学の間に見出される対立に関わる問題であるが、本質直観に即して言えば、そこにおいて本質直観がなされる具体的素材の持つ固有性が本質直観の際にはいわば透過され理解されないままに背後に残されてしまうという問題であり、またこの素材の選択の基準（これは主観の歴史性に規定される）についての反省がなされていない、ということである。これは解釈学からの現象学批判と考えることができる（ハイデッガー、リクール）。

(89) ティリッヒの言うすべての問いと答えの前提（＝基本的判断）として体系の内実とヴィトゲンシュタインの「基本的な事実」やポランニーの暗黙知とを単に同列に比較し類似性を指摘するだけならば、それはほとんど意味がないと言わざるを得ない。なぜなら具体的に比較検討するならば彼らとティリッヒの間には多くの相違が存在するからである。例えばヴィトゲンシュタインは『確実性について』で根拠のない、あるいは根拠づけの必要のない根本的諸命題（信念）が我々の日常的な生の営み（言語ゲーム）の根底に存在していることを様々な事例において説明している。「私の体は消滅したり、しばらくして再び現れる、ということはない」（101）、「私には両親がいた」（282）、「地球は丸い」（291）、「私はイギリスにいる」（421）などの諸命題は、ヴィトゲンシュタインによれば、我々が日常的に個々の判断をなす場合の基盤であり、日常的に意識される必要もない。このようにヴィトゲンシュタインの「根本的命題」は日常的生における諸判断の意識されず根拠づけの必要のない基盤と考えられるが——これらの命題の誤謬の可能性を問うことは言語ゲームの取り違えである（636）——、ティリッヒの言う基本的判断（内実）が時代あるいは文化の基盤であり、いわば時代精神というべき性格を持つことを考えるならば、ここに両者の相違を見ることは容易であらう。ティリッヒの基本的判断は日常的な個々の具体的判断をこえたそれらの基盤であるのもちろんのことであり、さらに明確に形而上学的性質を含むものなのである。

またポランニーの暗黙知あるいは知の暗黙の次元も、我々の日常的活動が明確な意識に上らない、また他者に完全に語ることでできない知識に基づく（「人間は語るよりも多くを知ることができる」＜[1966:4]＞。例えば人の顔の識別に関して）。「あらゆる暗黙知の排除にいたるすべての知識の形式化のプロセスは自己崩壊するということを示し得ると私は思う。なぜなら、包括的な存在を構成する諸関係、例えば蛙という存在を構成する諸関係を形式化するためには、この存在、つまり蛙がまず暗黙知によって非形式的に同定されねばならない。……数学的理論はそれに先立つ暗黙知に依拠してのみ構成することが可能であり、暗黙知の行為の内部でのみ機能できるのである」（[ibid.: 20f.]）。このポランニーの暗黙知についても、それが歴史的制約を受けていることは確かに考え得ることであるにしても、そこではその歴史的運命（ロゴスのカイロス）が直

接問題化しているわけではない。

以上のようにティリッヒとヴィトゲンシュタイン、ポランニーとの間には、時代精神、歴史的運命という多分に形而上学的なものを持ち出すか否かにおいて明確な相違が見られる。本研究でヴィトゲンシュタインやポランニーを引き合いに出したのは、意識的で個別的な判断や認識の成立を可能にする前提が個別的認識とは異なるレベルに存在するという議論が決してティリッヒだけの特殊な考えではなく、その前提をどのように表現し説明するかは別にして、現代思想の多くの思想家によって共有された問題意識であることを指摘するためである。つまりティリッヒを現代思想の文脈で評価する一つの視点を示すことが本研究の意図である。

またポランニーの『個人的知識』において信念と懐疑との関係が議論される際に、ティリッヒへの言及がなされていることが示すように（[1958:279 ~286]）、おそらくティリッヒとヴィトゲンシュタイン、ポランニーとの比較研究は日常あるいは科学的認識の根拠としての信念とそれへの懐疑との関係をめぐる彼らの議論（つまり懐疑論）を手掛かりに行うことが生産的であろう。

(90) [1923a:117]

(91) 信仰的現実主義は20年代後半以降のティリッヒの基本的立場を総括するに相応しい用語であるが（アームルング[1972:167 ~171]）、信仰的現実主義という立場の成立を理解するには歴史的現実主義（キルケゴール、トレルチ）との関係を検討する必要があるだろう。この点については第5章を参照。

(92) このティリッヒの認識と類似したものとして、ハイデッガーの「歴史」(Geschick)を指摘できるであろう。ティリッヒに対するハイデッガーの影響についてはしばしば論じられるテーマであるが、むしろ理念、真理がその固有の現実化の時を持つ、つまり運命的時において実現するという両者の共通の認識の成立の思想史的背景の分析がより重要な問題と思われる。

(93) 様式と内実との関係については注85で芸術神学に関して説明したが、23年の学問論では芸術における様式は科学における方法と共に内実を最も良く反映するものとして挙げられている。形而上学とは制約的なものにおいて無制約的なものを把握する試みであるが（→象徴的把握）、「形而上学的態度の美的形式に対する作用は様式である」（[1923a:228]）、「形而上学は認識方法と芸術様式とを基礎づける。形而上学は機能として承認されるか否かにかかわらず、学的（科学的）意味成就と芸術の意味成就とに対して、まったく同様な仕方内実と基本的志向性を与えるのである」（ibid.:231）。

(94) クーン[1962]

(95) マスターマン[1970:61~66]

(96) マスターマンによるクーンの「パラダイム」の3つのグループ分けを、三次元的な理論構造として解釈することについては、伊藤(K)[1988:173f.]を参照した。

(97) 『科学革命の構造』の以降のクーン自身は、形而上学的パラダイムにあたるパラダイムの用法を避け、社会学的パラダイムの代わりに「専門母体」(disciplinary matrix)という言葉を使用し、さらに人工物 パラダイムを「問題解決の模範例」(exampler)を言い換えるようになる（『科学革命の構造』の1969年の第2版・補章）。これは、クーンにおいて問題解決の模範例、見本、モデルという意味で構想された本来のパラダイム

概念が一端形而上学的、社会学的用法を含む仕方では拡張されることによって、多くの批判を受けることになったため、本来の意図した範囲に概念の外延が縮小され、そしてより適切と判断された用語に置き換えられることになったプロセスを示している。しかし、クーン自身の変化にもかかわらず、パラダイム概念が形而上学的な意味のレベル（知的準拠枠、基本的前提、方法論的ルールと言い換えることができるような科学的な活動や思考の疑問視されることのない前提）を持っていたことはパラダイム概念の受容とともに、きわめて広範な領域で大きな影響を及ぼし続けている。それゆえ、形而上学的パラダイムが指示していた思惟の前提あるいは枠組みのをどのように理解するのかという問題自体は決してまだ無意味な問いとはなっていないように思われる。少なくとも科学と宗教との連関を積極的に分析するためには、科学活動が形而上学的であって個々の時代の世界観とでも言い得る基本的前提に依拠しているという事実は決定的な意味をもつ。なぜなら、科学と宗教と日常性の関係を分析することは、それらによって共有された時代的制約を反映した基本的前提まで視野に入れることを要求するからである。

(98) 宗教と科学との動的積極的連関の追及に関しては、神学の側からも多くの試みが成されている。その全体をここで紹介することは不可能であるが、その典型的試みの一つとして、雑誌「Zaygon」やトランスの一連の著作 — 例えばトランス[1980]など、この邦訳の訳者あとがきを参照 — を指摘することができるであろう。

(99) 後期ヴィトゲンシュタンの思想を宗教研究へ導入する代表例としては、ヴィトゲンシュタイニアン・フィデオズムの立場を挙げることができる。これは、現代の宗教哲学における一つの有力なグループを形成している — この点については星川[1989]で適切な紹介がなされている — 。簡単に言えば、ヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論を宗教に適用し、宗教とその言語活動に外部からの批判を避け得る独自性を保証する試みである。星川が指摘するように、問題は「(1) キリスト教という言語ゲームとこれ以外の言語ゲームとの「通約可能性」「対話の可能性」を保持しながらも、(2) 宗教言語の独自性を温存することができる視点」を確保するであり (ibid.:192)、これは本研究が示してきたようにティリッヒの弁証神学あるいは相関の方法の意図に他ならない。同時にそれ自身の内的真理基準を持ち外部からの批判を免れている自己完結的な言語ゲームとしての宗教という理解は、ヴィトゲンシュタイニアン・フィデオズムへ様々な立場からの批判が集中するポイントでもある（例えばヒック[1985]）。なぜなら、自己完結的な言語ゲームという理解は、星川の挙げる第一の条件を満たし得ないからである。つまり宗教あるいは宗教言語の独自性と、宗教と日常生活や科学活動との動的連関とを、同時に説明することの困難がここに現れているのであって、本研究の第7章で示すティリッヒの宗教論の様々な試み（とくに広義と狭義の宗教の区別）はこの問題の解決を目指したものである。解釈できるであろう。

第三章. 二つの相関モデルと その一般化

第1節. ティリッヒ諸体系の研究の視点

これまでの分析から明らかなように、体系形成はティリッヒの弁証神学の中心に位置するのであるから、ティリッヒの思想の発展は体系形成に着目するときに（あるいはそのときにのみ）、一層明確な理解が可能になる。ティリッヒの思想の発展を12年の弁証神学プログラムの一貫した遂行として解釈することが本研究第一部の中心的課題であるが、半世紀におよぶ思想発展のプロセスの中には様々なレベルにおける体系構想の試みが見出だされ、それがティリッヒの体系論の理解を困難にしている。諸体系を単純に同じレベルで比較したり、あるいはそこで使用される用語の変化を指摘するだけでは十分ではない。すでに言及したように、ティリッヒの体系構想の中心的著作である、23年の学問体系論と『組織神学』とは、同じレベルでの体系論ではない。23年の体系論は神学体系を含む学一般の体系であり、これと同じレベルにおける体系は50年代のティリッヒには顕な形では存在しない。もし両者を比較しようとするのならば、23年の体系論に基づいて、マールブルク講義と25年の『宗教哲学』において展開された20年代前半（「文化の神学」の構想）の宗教哲学・神学体系と、50年代の『組織神学』の体系とを比較しなければならないだろう。しかし思想の発展史のより本質的な問題として、20年代の前半の体系構想の基礎にある「意味の形而上学」と、50年代の体系構想の基礎にある「基礎的存在論」とを比較し、前者から後者への移行の意味を問う作業が行われねばならない。本章ではティリッヒの複数の体系構想を弁証神学という課題から統一的にとらえ、体系構想が体系形成として具体化される二つの時期に注目し、そこから弁証神学的体系構想の二つのモデルを理念型として抽出し、両者の比較を行ったうえで、ティリッヒの思想の発展の基本的動向を浮かび上がらせる試みを行いたい。⁽¹⁾ こうすることによって、ティリッヒの弁証神学をティリッヒを越えて（＝ティリッヒ的に）発展させる可能性も明らかになるであろう。

具体的な分析に先立って、ティリッヒの体系構想と思想の発展段階をまとめるために、特に二つの時期に注目する理由を説明しておきたい。これまでティリッヒの思想の発展史については様々な分析がなされてきた。⁽²⁾ 現在

のティリッヒ研究の到達点を総合するならば、それは次のように整理できるであろう。1. 初期（～第一次世界大戦）、2. 前期（第一次世界大戦後～1933年＝革命とワイマール時代）→前期Ⅰ（～1925：文化の神学と意味の形而上学）、前期Ⅱ＝移行期Ⅰ（1926～1933）、3. 中期（1933～第二次世界大戦）＝移行期Ⅱ、4. 後期（1946～1960：基礎的存在論と問い・答え図式）、5. 晩年期（1960～1965：宗教史あるいは諸宗教の神学の提唱）。ここでこれらの発展史の段階についてやや詳しい説明を行っておこう。

まず初期は、ティリッヒがルター主義とドイツ観念論という二つの思想的背景の上に自らの神学的哲学的思想の基礎を形成する時期である。⁽³⁾ この時期のティリッヒは二つのシェリングに関する学位論文などに明確に示されているようにドイツ観念論に強く規定されているものの、そこには後に展開される様々な思想の発端、さらにはドイツ観念論を克服する試みを確認することができる。例えば『一元論的世界観と二元論的世界観はキリスト教的宗教にとっていかなるもの意義を持つのか？』（1908）では、新カント派あるいはリチュル学派の反形而上学反存在論（二元論）に対して、有神論的神観念の哲学的根拠づけのために目的論的一元論（観念論的一元論）をキリスト教神学に相応しい仕方で再構成する試みがなされる。⁽⁴⁾ しかしティリッヒの意図は神学を観念論化することではなく（観念論の哲学はそれだけではキリスト教神学の基礎づけとして十分でない）、むしろキリストの絶対的人格性にとって適切な哲学的思惟方法あるいはキリスト教的人格性の適切な概念化が問われているのである。義認論と結び付いたこのキリスト論的モチーフは、1911年のキリスト論の128のテーゼにおいて一層明確に展開される。⁽⁵⁾ シェリングについての二つの学位論文のみを取り上げて、初期あるいは前期のティリッヒがまったく宗教哲学的であり、神学的でないと評価されるとすれば、それはあまりに一面的であると言わねばならない。⁽⁶⁾ 我々はティリッヒにおける神学と宗教哲学の分裂ではなく、神と人間・世界（絶対と相対、無制約的なものと制約的なもの）との媒介、人間の宗教経験における神からの分離と神への参与による分裂の克服（シェリングの学位論文では罪責意識と神秘主義の対立、そして宗教史における媒介の現実化）という宗教的テーマに見られる問題意識の一貫性に注意すべきなのである。⁽⁷⁾ この哲学的神学的課題が、副説教師としての教會的実践における体験と結び付いたところに、弁証神学プログラムの提起が行われたのである（[1913]）。このプログラム

からティリッヒの体系構想が成立したことは第一章で論じたところであるが、その最も初期の段階のものとして1913年の『組織神学・72のテーゼ』（神学体系の草稿）が挙げられる。ここにおいてもドイツ観念論の影響が見られるが、それと共にパラドックス・義認・キリストという三つの契機からなる「神学的原理」を体系の原理として明記していることなど、ドイツ観念論の枠組みを越えるティリッヒ独自の思索の開始を確認することができる。⁽⁸⁾ この「パラドックス＝義認＝キリスト」という理解は初期から前期へ思想の発展を理解するためのポイントであるとともに、ティリッヒのその後の神学思想の中心線を形成する。⁽⁹⁾ しかしこの時期のティリッヒはまだ体系構想の具体化を行っていない。従って実際に具体化された諸体系の比較研究としてはこの時期を考察から外すことができる。

次に初期から前期への移行点としての第一次世界大戦の経験の評価に移ろう。第一次世界大戦がティリッヒの思想の発展にとって決定的な転換点であったことはティリッヒ自身の言葉だけでなく、多くの研究によって指摘されている通りである。⁽¹⁰⁾ しかしこの転換の内容については必ずしも明確な分析が行われてきたわけではない。つまり問題はいかなる意味で転換について語り得るのかということである。例えばティリッヒの神学あるいは哲学の枠組みに関して、あるいは個別的なテーマについての議論の内容においては、第一次世界大戦の前後では断絶よりも連続性の方が顕著である。それゆえ我々はティリッヒ自身による第一次世界大戦前後における思想の転換の強調を過大評価しないように注意する必要がある。むしろ彼が従軍牧師として戦場であるいは戦後の革命期に経験した19世紀的な市民社会的な価値の崩壊、神信仰をも含めた伝統的価値の無化の実存的体験に、ティリッヒの転換を見るのが妥当であろう。それは歴史が古い秩序の崩壊と新しい秩序の形成の時を迎えているという実感であり、ティリッヒ自身の信仰の確実性の危機であった。⁽¹¹⁾ 伝統的な神信仰（対象化され客観化された神）が無にさらされたときにいかにしてなおも信仰は可能であるのか。これはティリッヒがマリア・クラインに宛てた書簡の中において「神なしの信仰のパラドックス」として表現した事態である。⁽¹²⁾ 第一次世界大戦後のティリッヒの課題は伝統的な価値観・神信仰の崩壊、危機に直面した中で、キリスト教を弁証すること、あるいは対象化された神を越える神を文化との連関で明確に把握し、その上で体系構造を実現するということになる。この課題は緊急度を増しながらテ

イリッヒの20年代前半の思想の中に一つの結実を見ることになる。そこで提出される体系は第一次世界大戦以前に身に着けた哲学的・神学的諸概念や方法を用いてはいるが、第一次世界大戦以前の構想の単純な延長ではなく、むしろこの以前の構想の崩壊をへて改めて企投されている。つまり伝統的な哲学や神学の問題性と限界に対する強烈な批判的意識を持ちつつ、それらを単純に否定するのではなくむしろ適切なものへと組み直すことが第一次世界大戦後の思想的課題となったのである（近代的、19世紀的な思想、あるいは市民的秩序への評価とスタンスにおける転換）。

次に前期ティリッヒ（1919年～33年）は、ティリッヒが思想家として成熟し独自の思想形成を行った時期である。この時期のティリッヒの思想の発展については近年多くの研究がなされ、それによって33年以降のアメリカ時代との対比でこの時期を一括して捉ええるという大雑把な見方から、25年を境に二つの時期を区別し、20年代後半を思惟の枠組みのレベルにおける変化＝移行期と見るという、より精密な発展史の見方の必要性が研究者間で意識されるようになってきている。⁽¹³⁾本研究もこの点で最近のティリッヒ研究の成果に依拠し、前期ティリッヒをⅠとⅡに分ける立場を取る。前期Ⅰは弁証神学プログラムが具体的に体系構想としてはじめて実現された時期である。この時期の体系構想の内容の分析は次節の課題であるが、この構想と宗教社会主義論とが結びついて、この時期の弁証神学プログラムの具体化が行われていることを強調しておきたい。体系構想と宗教社会主義論の全体は「文化の神学」として総括することが可能であり、この哲学的基礎づけが「意味の形而上学」なのである。

これに対してティリッヒの思想は25年を境にして新たな展開を示す。この変化はデモニッシュなものという概念の強調、啓示・カイロス・宗教などの中心的な諸概念の意味の変化、歴史哲学や象徴論の新たな展開などさまざまな面に現れている。しかし重要なことはこれが個々のテーマや概念規定の変化にとどまらず、思惟の枠組みという基本的レベルでの変化、つまり意味の形而上学から基礎的存在論（存在論的人間学）へ向かう転換を意味しているということである。この思惟の基礎レベルでの転換は25年から徐々に始まり50年代の思惟において一つの到達点に達するものであり、従って前期Ⅱは移行期Ⅰと位置づけることができる。この移行が生じた原因をどのように説明するかはティリッヒ研究の問題点の一つであるが、さしあたり外的と内的の

両面から考える必要があるだろう。⁽¹⁴⁾

外的原因としては25年を境とした政治的経済的状况の変化が挙げられる。20年代の後半になると戦後の革命的な熱狂は過ぎ去り、経済は相対的安定期を迎える。ティリッヒはこれに伴う精神的歴史的状況の変化を一端は崩壊したかに見えた保守的な精神性の復活と解釈するが、ここに弁証神学プログラムの構想も変更の必要性が意識されるようになる。⁽¹⁵⁾これに加えて第二の外的原因としてハイデッガーの思想的影響が指摘できる。ハイデッガーの影響として、ティリッヒの神学と哲学（存在論）の関係理解の変化、また「問い-答え」図式への移行の促進などが研究者によってしばしば指摘される。⁽¹⁶⁾しかし問題はこの影響をどの程度のものと評価するかである。影響の自体は事実であるとしても、ハイデッガーの影響だけで「意味の形而上学」から基礎的存在論への転換を説明することは可能であろうか。ここで必要なのがティリッヒの思想自体の内的原因である。ティリッヒ自身の思想の内的展開こそがこの移行を要求し、かつ可能にしたのである。問題にすべきはハイデッガーからの一方的な影響ではなく、ハイデッガーとティリッヒの両者が同一の思想史的背景、哲学的伝統に立っていたこと、そして同じ歴史的状況の中で同様の思想的課題に取り組んだことであり、そしてこのことがハイデッガーからの影響をティリッヒが自然に自分の思想へと受容することを可能にしたということである。更にこのような類似性にもかかわらず両者が展開した思想には大きな違いが存在する。この違いが両者の思想的核心に関わっていることにこそ我々は注目すべきであろう。⁽¹⁷⁾

続く中期は1933年のアメリカ亡命から第二次世界大戦に至る時期である。これは50年代の『組織神学』において結実する思想への移行が更に進行する時期であり、移行期Ⅱと呼ぶことができる。この時期のティリッヒは弁証神学プログラムを体系構想の具体化という仕方では遂行していない。それにはいくつかの理由が考えられる。1. アメリカでの新たな思想的状況に適應するのに大きなエネルギーが必要であり、体系構想を具体化する余裕がなかったこと。2. 特に30年代は政治神学をめぐるバルトやヒルシュとの論争に関心が集中していたこと。3. 30年代後半から第二次世界大戦にかけては、ティリッヒの思想的課題の中心に政治的問題が位置づけられ、思想の体系化は二次的なものであり緊急の課題としては意識されなかったこと、など。これに関して注意しておきたいことは、アメリカ時代のティリッヒの非政治化、あるいは

はカイロス理解の変化を指摘する研究者が存在するが、このような見解は多くの場合ティリッヒ思想の発展史への無関心あるいは誤解に基づいたものである、ということである。⁽¹⁸⁾ カイロス理解の変化はアメリカに渡って突如始まったものではなく、20年代後半からの変化の延長線上に位置づけられねばならない。政治思想や歴史解釈の内容は20年代後半と30年代では基本的に変化していない。むしろ我々はドイツ時代とアメリカ時代の変化よりも第二次世界大戦前後の変化の方に注目すべきである。また宗教社会主義から実存主義・精神分析学（人間学）への移行（＝政治的なものからの後退）についても、20年代後半からの変化の帰結と考えるのが適当である。すでに指摘したように宗教社会主義と言ってもティリッヒの場合は理論的関心が主であり、必ずしも政治的实践とは結び付くものではなかった。つまり20年代の宗教社会主義への批判的評価や反省は直ちにティリッヒの政治離れを意味しないし、むしろ30年代後半から第二次世界大戦にいたるティリッヒの活動はきわめて政治的であり、強い政治的関心を反映している。⁽¹⁹⁾ もしドイツ時代とアメリカ時代との変化を指摘しようとするならば、ティリッヒを取り巻く政治的状况の変化がティリッヒの実践形態にいかなる変化を要求したのかという点から分析を進めるべきであり、政治的なものからの後退と短絡的に結論を下すべきではない。このような誤解が生じる理由の一つは、ティリッヒ思想の発展史的研究がティリッヒ研究の比較的最近の傾向であり、特に中期ティリッヒについては研究が始まったばかりであることが挙げられる。中期ティリッヒを無視して前期（特に前期Ⅰ）と後期を比較し、それをドイツ時代とアメリカ時代の比較としてしまうところに誤解が生じる根本的理由がある。今後中期の思想の中にも変化が指摘され、更に細分化が必要になることも当然予想されねばならない。

第4の後期は第二次世界大戦後のアメリカで、思想の体系化が再び主要な思想課題として位置づけられるようになり、ティリッヒが『組織神学』を中心とする体系的思想を提出する時期である。⁽²⁰⁾ つまりこれは弁証神学プログラムが体系構想として具体化された二番目の時期である。本章では続く第3節でこの内容の分析を行い、前期Ⅰにおける体系構想との比較を試みる。両体系構想の違いは弁証神学プログラムを具体化するための思惟の枠組み、体系構想の方法論と視点の相違と解釈できるであろう。これが「意味の形而上学」から基礎的存在論への移行の内容である。しかしこれら二つの体系構

想は、より一般的で包括的な構想へと統合することが可能であり、この点については第4節において考えてみたい。

最後の時期である晩年期は、『組織神学』が完成される時期であるが、同時に体系構想においても新たな展開が見られる。それは宗教史の観点からの組織神学の再構築の構想であり、日本訪問などによるキリスト教以外の世界宗教との本格的出会いによってその必要が意識される至ったものである（→第9章）。⁽²¹⁾しかし残念ながらこの宗教史の神学あるいは諸宗教の神学とでも言うべき新たな体系構想を具体化する時間はティリッヒには残されていなかった。従って、具体化された体系構想の比較研究からはこの時期を省くことができる。

以上より、我々は具体化された体系構想として比較すべきものは前期と後期の二つの体系であると結論できる。

第2節. モデルⅠ（形式・内実モデル）と意味の形而上学

問題の体系構想が具体化された第一の時期、つまり初期Ⅰは1919年の『文化の神学の理念について』から始まる20年代前半期であり、この時期のティリッヒの弁証神学の具体的構想はこの論文において提唱された「文化の神学」の構想の中に読み取ることができる。文化の神学をこの時期の思想の全体を特徴づけるキーワードとして位置づけるならば、この時期の弁証神学プログラムは体系構想（諸学の体系と神学体系の構築）と宗教社会主義論とを包括した文化の神学によって遂行されたと考えることが可能になる。しかしここでは分析の便宜上体系構想に限定して分析を行い、宗教社会主義については第二部第5章に譲りたい。この文化の神学における体系構想は、23年の『諸学の体系』と25年の『宗教哲学』ならびに「マールグルグ講義」において具体化されることになるが、以下この20年代前半に典型的に見られる体系構想を弁証神学のモデルⅠと呼ぶことにする。結論を先取りし要約的に述べるならば、これは宗教と文化の対立を宗教的文化体系（神律的文化）の構築によって克服し、逆説的宗教を根本経験とする神律的文化を通して両者を総合する試みと言えよう。つまり神律の理念の下で諸学の体系を構築し、そこに神学を位置づけることによって神学の学的権利（科学性）を明確化すること、また宗教と文化の神律的総合を諸学の体系という形において理論的に示すこと、によって弁証神学のプログラムを遂行する試みである。ここでは23年の『諸学の体系』を中心にこのモデルを分析して行こう。

先に論じたように23年の学問論によれば、諸学の体系を構築する目的は知あるいは認識が対象を把握する方法とその対象との対応関係に基づいて、精神の諸機能の体系とそれに基礎づけられた諸学の体系とを明確化すること、そしてそれによって諸学間の不毛な対立と特定の学による帝国主義——一つの学とその方法によって他の諸学を支配しようとする傾向（例えば心理主義）——を回避することであった。ティリッヒはまず認識あるいは認識行為を現象学的に本質直観——ティリッヒの言う超論理的方法による本質直観(die metalogische Methode)——することによって、諸学の体系的区分の基礎となる諸原理を取り出す。⁽²²⁾つまり認識行為を構成する基本要素を取り出すために、認識の心理的内容や実的对象を認識行為（作用）から分離し認識行為の本質直観を行う。こうして認識行為を構成する基本要素として、思念作用(das Meinen)と思念されるもの(das Gemeinte)、つまり認識作用（志向

性)と認識作用の志向するもののが取り出される。ティリッヒは相関的対を構成するこれらのものを思惟と存在(Denken, Sein)と名づける。これらはフッサールにおけるintentio-intentum, noesis- noemaに相当し、フッサールの場合と同様に一方から他方を分離し実体化することはできない。一方の定義に必ず他方が含まれ、両者はこの相互性あるいは相関性においてのみ理解可能になる。こうして一切の認識行為あるいは精神行為一般の基礎に思惟-存在の志向的相互関係が存在することが示される。⁽²³⁾

しかし思惟がそれ自身に向かい、思惟自身を一つの存在として把握しようとする場合、そこにもう一つの基本要素が成立する。それは存在の中で自分自身を対象化・現実化しようとする思惟の存在形態であり、ティリッヒはそれを精神、つまり歴史的に実在し具体化された生きた思惟としての精神(存在する諸存在の中で存在するものとなり、自らを対象として把握するようになった精神)と呼ぶ。こうして思惟-存在-精神の三つの基本原理が取り出され、これらの基本原理に基づいて諸学の体系の根本構造が次のように示される。⁽²⁴⁾すなわち、思惟を対象とする学としての思惟科学(die Denk-oder Idealwissenschaften)、存在を対象とする学としての存在科学(die Seins-oder Realwissenschaften) — これは更に法則科学(die Gesetzeswissenschaften)、形態科学(die Gestaltwissenschaften)、系列科学(die Folgewissenschaften)に細分化される — 、精神を対象とする学としての精神科学(die Geisteswissenschaften)の三つである。思惟科学には論理学と数学が、存在科学には物理学と化学(法則科学)、生物学と心理学と社会学(形態科学)、歴史学(系列科学)などが、また精神科学には科学論、美学、宗教学、形而上学、法律学、政治学、倫理学などが分類される。これがティリッヒの23年の体系論の枠組みである。⁽²⁵⁾

では神学はどこに位置づけられるのであろうか。ティリッヒは科学としての神学を精神科学の中に位置づける。先の実例から分かるように、精神科学は芸術、宗教、法律、共同体など、精神が歴史の中で行う創造的諸活動とその創造物の全体を対象とする。これはその対象領域に応じて細分化されるだけでなく、ティリッヒはこの細分化されたそれぞれが哲学-精神史-体系学という三つの要素(Philosophie=Sinnprinzipienlehre, Geistesgeschichte=Sinnmateriallehre, Systematik=Sinnnormenlehre)から構成され则认为る。⁽²⁶⁾まず哲学は対象の本質(本質概念)と、そして対象とそれを把握する精

神機能とを規定するカテゴリーの解明を課題とする。精神史は哲学が与える諸原理（本質概念と機能とカテゴリー）に基づいて存在科学（特に歴史学）から与えられる素材を時間系列に配列し整理する。そして体系学は哲学からの本質概念や機能やカテゴリーと、精神史からの具体的に配列された素材とを総合し、精神の創造的活動を規定する具体的規範に従って、対象領域の体系化を行う。従って宗教を対象とする精神科学としての宗教学は、宗教の本質概念、宗教的行為の機能、宗教現象のカテゴリーを解明する宗教哲学、歴史的宗教現象を時間系列に配列する宗教史、そして宗教哲学からの諸原理と宗教史からの素材を歴史的に形成された一定の規範（これは学一般の原理から論理的に演繹されるのではなく、歴史的プロセスの中で形成される）に従って、つまり一定の具体的宗教あるいは神学のもたらす規範概念に従って、体系へと形成する規範的宗教学、という三つの要素から構成されることになる。この第三の規範的宗教学が「組織神学」に他ならない。⁽²⁷⁾

以上が20年代前半の文化の神学から取り出される体系構想＝モデルIと、その中における神学の位置づけである。25年の『宗教哲学』とマールブルグ大学での「教義学講義」（マールブルグ講義）はこのモデルに従って構想されており、これらは弁証神学モデルIを具体化したものと解釈できる。『宗教哲学』はモデルIの精神科学としての宗教学を構成する宗教哲学に、「教義学講義」は規範的体系学＝神学体系に相当する——宗教史に対応するものはこの時期には具体的に示されていないが、アメリカ亡命後に行われた「キリスト教思想史」の講義(HCT)が内容的にはこれに相当する。

ここで注意しなければならない次の点である。モデルIでは神学、とくに組織神学は他の精神科学の体系学（体系的美学などの自律的体系学）に対して、神律的体系学(Theonome Systematik)と規定されている。⁽²⁸⁾ 20年代前半の時期の神律概念を理解するためには、23年の学問論で「意味の形而上学」(Sinnmetaphysik)と呼ばれている思惟の枠組、特に意味の形式と内実という対概念を検討することが必要になる。そこでまず意味の形而上学から説明をはじめよう。

23年の体系論において、ティリッヒはカントの批判哲学以降の精神状況が今世紀に入って形而上学に対する新たな積極的評価への転回を示していることを確認した上で（現象学から存在論への展開、歴史の形而上学など）、形而上学の不可欠性を主張する。⁽²⁹⁾ ここでの「形而上学とは無制約的ものを

把握しようとする意志」 ([1923a:230]) であり、個々の意味連関が無制約的なものを前提とするという理解において、カントの「理念の形而上学」の立場と基本的に一致する。つまり理性の認識活動は悟性統一を統一する理性統一（統制的）を可能にするものとしての無制約的なものを必然的に要求し、それを把握するまでは完結しない。⁽³⁰⁾ この無制約的なものへの精神の志向性は学的直観でも美的直観でもない。それゆえ形而上学は学的あるいは美的世界理解から独立している。しかし形而上学にとって、学的あるいは美的直観によって与えられる表現形式以外の表現形式が存在するわけではなく、

「形而上学の形式的表現手段は概念である」 (ibid.)。つまり形而上学は本来内在的にのみ使用されるべき悟性の概念を、非本来的、あるいは超越的につまり象徴的に使用するのである (第4章参照)。このようにして形而上学の必然性と可能性が確認された上で、ティリッヒは形而上学は第一義的に「意味の形而上学」であると主張する。つまり「形而上学の原理論は意識の無制約的なものへの志向性が意味現実を構成する必然的機能であることを示さねばならず」、「形而上学の第一の根本的課題は意味要素の教説である」。したがって「真性の形而上学は意味の形而上学 (Sinnmetaphysik) である」 (ibid.:231)。これに対して、存在の形而上学としての存在論はすべての存在するものの構成とその統一性を純粹意味の表現として叙述することを課題とし、また歴史形而上学は精神的プロセスの無制約的意味からの意味解釈を課題とする、とそれぞれ規定される。こうして、存在論と歴史形而上学は意味の形而上学の枠組みの下に統合されることになる。⁽³¹⁾ ここに23年の体系論における「意味」概念の中心的位置づけを確認することができる。

この「意味」の重視は、体系論において精神が存在と思惟に対して優位していること、そして精神と意味が本質的に連関していることから説明することができる。先に我々は諸学の体系の構成が認識行為の基本構造である、思惟・存在・精神に基礎づけられていることを確認した。その際、まず認識は思惟と存在（志向作用と志向されるもの）の相関において成立し、精神は存在において現実化した思惟として説明された。つまり「思惟」がその純粹形式において見られた思惟、つまりその意味で現実存在における現象形態から抽象化され、本質直観された思惟であり、それ自体における思惟であるのに対して、精神は他の存在と並ぶ存在として自らを把握し、世界の内で自らを現実存在として見出した思惟である。「精神は存在における思惟の自己規定

である」(ibid.:194)。自らの現実形態を観察し、規定し、批判し、それに規範を与えることができるのは、この現実化した思惟＝精神であって、純粹形式としての思惟ではない。とすれば、思惟と存在の相関が本質直観される際にその素材となる認識行為とは、精神の認識行為、つまり精神の一つの現実形態であると考えざるを得ない。従って、精神は思惟と存在をその内に統合し、認識・知の本質直観では思惟と存在に先行するという意味で、最も現実的なあるいは直接的なものと考えられねばならない。これは諸学の体系を提示する体系論(＝科学論)自体が精神科学に属するということから明らかである(ibid.:224ff.)。更にこの思惟と存在を統合する位置にある精神の基本的性格は歴史のプロセスにおいて新しいものを措定する創造性(もちろん歴史によって限界づけられている)の内に求められる。またそれはそれ自身が歴史的に現実化したものである限りに於いて、精神を担う個別的形態(個人と共同体)によって担われる。

さてここで問題となるのはこの精神行為が意味行為であると規定されていることである。ティリッヒによれば、精神を担う個別的形態の行う新しいものの措定(創造)は、存在に潜在的に内在する意味(意味志向)を現実化する(＝充実する)ことである。⁽³²⁾ 精神行為は存在に意味を付与する意味付与行為(die Akt der Sinngebung)、より正確には存在に内在する意味を現実化する意味充実作用(die Akt der Sinnerfüllung)であって、その意味で意味行為(Sinnakt)と考えられる(ibid.:204)。従って「精神科学の認識目標は意味概念である」(ibid.)。そしてこのようにして充実された諸意味は相互に関連しており、この意味連関が体系に他ならない(体系性!)。以上の理由から、意味はこのティリッヒの体系論の中心に位置づけられ、形而上学は第一義的には意味の形而上学であると主張されることになるのである。

次に意味の形而上学による意味の諸要素の記述を見てみよう。ティリッヒは25年の『宗教哲学』において、23年の体系論における意味の諸要素の分析を次のように整理し要約している([1925a:133~170])。まず意味行為における個々の意味と意味連関(体系)は意味形式(Sinnform)と呼ばれ、個々の意味連関を支える根底であると同時に意味連関によっては汲み尽くし得ない、そしてしばしば意味連関を脅かし飲み込もうとする深淵でもある無制約的意味としての意味内実(Sinngehalt)とが対比される。つまり精神行為において

現実化される意味連関は、形式と内実という二つの要素から構成されるわけである。詳しくは第7章で検討することになるが、ここで注意すべき点はこの二つがそれぞれ制約的と無制約的と性格づけられていることである。つまり意味内実は意味連関の構成要素というよりは、いわば制約的な意味連関に対して統制的に関係するのであり、厳密には制約的形式と同じレベルにおける意味の一要素と言うことはできない。しかし重要なことは人間の精神世界（意味連関あるいは意味体系としての文化）が、その連関自体（＝形式）と、それに対して統制的に関わる内実によって可能になっているということである。またこの統制的関係をティリッヒが体系の根底＝根拠であると同時に深淵という二重のものと規定していることも注目し得る。このような意味体系とその根拠との関係は宗教と文化との関係を論じる上で重要なポイントを構成しており、またバーガーの宗教社会学やルーマンのシステム論との関連を含めて論じるべき問題点も少なくない。この点についても本研究の第7章で論じられる。ここでは以上の意味の形而上学の説明を念頭に置きつつ、神律的体系学としての神学の問題へ話を戻すことにしたい。

「神律」(Theonomie) という概念はティリッヒによって神学あるいは宗教哲学の術語として知られるようになったものであるが、この概念自体はカントの影響をうけた19世紀の道徳哲学あるいは道徳神学に遡る。⁽³³⁾ 従って、神律はそもそもカント的な自律や他律との連関で理解されるべきものである(ティリッヒにおいてもそうである)。ティリッヒの独自性はこの概念を道徳論という領域から意味の形而上学によって一般化することによって、神学や宗教哲学の、さらには文化の諸問題を分析する際の基本概念として位置づけたことである。それは簡単にまとめれば次のようになる。まず精神行為は意味の形式と内実の区別に基づいて、意味連関の制約的形式を第一義的に志向する自律的意味行為と、意味内実である無制約的意味を直接志向する神律的意味行為とが区別される。「神律は無制約的なもののための無制約的なものへの方向転換である。自律的精神態度が制約的なものを志向し、制約的なものを基礎づけるためにのみ無制約的なものに向かうのに対して、神律は無制約的なものを把握するために制約的形式を用いる」([1923a:245])。こうして25年の『宗教哲学』では宗教は無制約的なものに向かう精神の志向性として、また文化は制約的な形式に向かう精神の志向性と規定されることになる。重要なことは神律と自律、宗教と文化が単に相互に区別されるにと

どまらず、むしろ積極的に意味行為の中で統一的に把握されている点である。つまり神律は本質的に自律的文化において現実化するのであり、もし自律から分離され自律に対立するものとしてのみ理解されるときには神律は他律へと変質してしまう。また自律もその神律的基盤から分離され抽象化されるときには結局空虚なものとなり（世俗化）、デモーニッシュなもの出現に道を開くことになる。このように神律－自律－他律は精神史あるいは宗教史を解釈する際の枠組みを構成する。⁽³⁴⁾ ティリッヒが宗教は文化の内実であり、文化は宗教の形式であると定式化するのは、このような神律－自律の理解（つまり文化の神学）に基づいてなのである。

以上から判明することは、「神学＝神律的体系学」という規定は神学が諸学の体系内で特殊な位置を占めていることを意味するということである。まず「神律と自律は別々の意味機能ではなく、同一の意味機能の異なった方向性」であるということから（ibid.:245）、精神機能に対応する個々の意味機能（理論的機能→科学・芸術・形而上学、実践的機能→法律・共同体・エートス）に関して、例えば自律的科学と神律的科学を切り離し区別することはできない。むしろ直接的に意味内実を志向する精神機能は形而上学とエートスであるのだから、「他の意味領域においては、それが形而上学とエートスに依存する限りにおいてのみ自律的と神律的の区別が適用される」（ibid.:204）と考えられねばならない。つまり科学や芸術や法律や共同体はそれ自体としては自律的であり、例えば自律的科学に対立する神律的科学というものとは存在しない。科学や芸術などの自律的意味領域においては形而上学との関連で間接的に神律的態度が問題にされるだけなのである。⁽³⁵⁾ ティリッヒは形而上学的無制約的なものとのこうした関係が反映されるものとして科学の方法と芸術の様式を挙げ、それらにおいて神律的態度が論じ得ると述べる。前節で内実を芸術の様式や科学の方法（パラダイム）との関連で論じたのはこのためである。

従って、神学が神律的体系学として精神科学に属するということは、神学が他の精神科学の体系学と並ぶ一つの規範的体系学として諸学の体系内に一定の位置を占める（規範的宗教学）と同時に、「神律的」学として、意味連関の内実（連関の根拠かつ深淵）を直接志向する特殊な学であるということの意味する。神律的体系学としての神学は体系内に組み込まれると同時に、意味内実に直接することによって内実を介して体系内のすべての諸科学と間

接的に関係づけられることになる。自律的諸科学において、無制約的なものとの関係（＝神律的態度）が問われる場合には、それによって間接的に神学的な問題が問われていると考えられるのである。これが「文化の神学」を構想する可能根拠である。⁽³⁶⁾ 学の体系内における神学の二重の位置づけと同様の事態は、宗教と文化との関係においても見られる。一方で宗教は制度化された既成宗教として認知されるかぎりにおいて、文化現象として理解可能な側面を持つ。つまり宗教は文化という意味体系の一部分、その下位システムを構成する。しかし無制約的なものへの直接的な精神の志向性としての宗教は「他の意味領域とならぶ一つの意味領域ではなく、すべての領域において存在する一つの態度」であり（ibid.）、この点で宗教は文化の全領域に関係する。ここから狭義の宗教と広義の宗教というティリッヒ宗教学における区別が生じるのである（→第7章）。

以上のようにモデルⅠでは、意味の形而上学という概念枠を用いることによって、精神の意味行為という共通基盤に立って、宗教（＝キリスト教）と文化（＝近代精神）、あるいは神学と諸科学が一つの体系的連関内に統合されるということが示される。この共通基盤に依拠した神律的総合的關係づけが弁証神学の第一モデルに他ならない。

第3節. モデルⅡ（問い・答えモデル）と存在論人間学

ティリッヒにおいては、宗教と文化を内実と形式の関係として調和的かつ体系的に把握しようとする試み（モデルⅠ）と並んで、宗教と文化を問い・答えというモデルで関係づけようとする発想がすでに12年の弁証神学プログラムの中に見出される。⁽³⁷⁾確かにこれが弁証神学の一つのモデルとして具体化されるはティリッヒの思想の発展史のかなり後期になってのことであるが、この二つのモデルの原型になった発想はティリッヒの思想の発展史のすべての時期に何らかの仕方で見出し得るのである。それゆえモデルⅠが完全に捨て去られた後に新たにモデルⅡが成立したという見方は正確ではなく、発展史の時代区分における移行期ⅠとⅡはティリッヒの弁証神学プログラムがモデルⅠからモデルⅡへ比重を移す時期（あるいはモデルⅠを組み込んだ仕方でもデルⅡが具体化される時期）と見ることのが適当であろう。これはすでに指摘したように思惟の枠組みが意味の形而上学から存在論的人間学へ移行したことに対応する。それゆえティリッヒ研究の中心問題の一つはこれらの移行を説明することなのである。この移行は意味の形而上学に従った25年のマールブルグ講義においてある程度予感され、デモーニッシュなものについての二つの論文(26年)と27/28年のドレスデン講義などにおいてははっきりと確認できる。⁽³⁸⁾その後も思惟の発展は進行するが、先に見た様々な事情から体系構想として結実するにはかなりの期間を要することになる。50年代の体系構想に向かうこの間の時期においても、33年の『社会主義的決断』、バルト・ヒルシュとの論争、30年代後半の『宗教と世界政治』(38年?)など、モデルⅡの成立にとって重要な著作が少なからず存在する。⁽³⁹⁾しかしモデルⅡが体系構想としてのその全貌を見せたのは47年の「神学方法の問題」において、神学の体系化の方法として「相関の方法」が提出されたときであり、そして実際にこれが弁証神学の体系構想として具体化されるには50年代の『組織神学』を待たねばならなかった。⁽⁴⁰⁾本節では47年の論文と『組織神学』によって体系構想のモデルⅡを体系の方法という観点からまとめ、次にその枠組みとなっている存在論的人間学へと考察を進めたい。問題はモデルⅡが弁証神学の課題をいかなる仕方で行っているかである。

47年の論文は第二次世界大戦後に再開された体系構想を方法的に明確化したものであり、クレイトンが述べるようにティリッヒの思想の発展史において重要な位置を占めている。その内容の特徴は、23年の体系論で示された

方法と対象（認識能力・機能と認識される実在）の対応関係の規定が神学においては「実在との宗教的出会い」＝「実在について究極的な関わり」（究極的関心）と説明されていること、神学と宗教哲学の関係についての議論の中で神学の実存的かつ方法論的性格が示されていること、また究極的関心の究極性と具体性（実定性）、神学的循環、神学の資料（素材／聖書と伝統）と規範（新しい存在）と媒体（経験）、神学の体系性、神学の二つのタイプ（ケリュグマ神学と弁証神学）、弁証神学の方法としての「相関の方法」など『組織神学』の方法論の基本的なポイントがはっきりと言及されていることである。この意味でこの47年論文は『組織神学』の序論の原形と言える。⁽⁴¹⁾モデルⅡで特に重要なのは、弁証神学の規定とその方法としての相関の方法の説明の二点である。

まずモデルⅡにおける弁証神学の規定であるが、これはケリュグマ神学との対比によって行われる。ティリッヒは神学をケリュグマ神学と弁証神学の二つの類型に分ける。神学の類型分けは、1919年の『文化の神学の理念について』の教会神学と文化の神学の区別に遡るものであるが、重要なのはこれらの類型分けによって神学が成立する場の構造が明確にされたことである。⁽⁴²⁾つまり神学は、伝承されてきたメッセージ（ケリュグマ・永遠の真理）とそのつどの歴史的状況という二つの極によって構成される場において営まれるのであり、従って神学的作業においてはケリュグマの継承（キリスト教の自己同一性）とケリュグマの状況への適合（キリスト教の状況適合性）という二つの課題をいかに遂行するかが問題化する。これはキリスト教にかぎらずすべての宗教にとってそれが生きた宗教であろうとする限り、常に要求される問題ではあるが、ティリッヒはこの二つのどちらに強調点を置くかによって、キリスト教の自己同一性のためにケリュグマの真理の正しい解釈と表現を第一義的に目指すケリュグマ神学と、状況への適合性の確保を主要な課題とする弁証神学を区別する。ティリッヒ自身は弁証神学を自らの課題としていることはこれまで繰り返し確認してきた通りである。しかしティリッヒ自身が強調するようにキリスト教が「状況に埋没」し自らの自己同一性と真理性を喪失しないためにはケリュグマ神学が必要であり、またキリスト教のメッセージ＝ケリュグマがそのつどの状況の中でメッセージとして意味をなすには弁証神学が必要になる、つまりキリスト教神学がケリュグマと状況の二つの極において張り渡された場において存立する限り、ケリュグマ神学

と弁証神学との二つの要素を共に必要とするのである。⁽⁴³⁾この点を確認した上で、ティリッヒは弁証神学の課題をケリュグマと状況を適切に相関させることとして設定する。宗教的象徴（ケリュグマの具体的表現）を人間の実存（状況）に含まれた問いに対する適切な答えとして解釈すること、これが弁証神学の課題を遂行することであり、そのための方法が、状況とケリュグマを問いと答えの関係において相関させる「相関の方法」(The method of correlation)に他ならない。相関の方法は神学体系を構成する方法であると同時に、宗教的象徴を解釈する解釈学的原理である。⁽⁴⁴⁾この具体的展開については『組織神学』の内容を実際に分析することが必要であるが、本研究では第6章において存在論的問い（人間の存在と意味の根拠の問い）と神論の相関について論じる中で相関の方法の具体的適用を論じることにした。ここではこの方法自体の問題点を検討することにしよう。

まず『組織神学』において定式化された「相関の方法」に対する典型的な批判として、次のような批判が存在する。それは、文化と宗教、あるいは哲学と神学を問いと答えとして関係づけることは、本来哲学と神学がもつ（あるいはもつべき）相互連関的あるいは双方向的関係を一面化するものである——哲学と神学をいわば生徒と教師あるいは批判者と弁明者の関係として一方向的に関係づける——、という批判である。⁽⁴⁵⁾確かに『組織神学』における「相関の方法」の定式化がこのような批判を受けるのには理由がある。つまりティリッヒは「相関の方法」に関して、「それは実存的問いがそこから生じる人間の状況を分析し、そしてキリスト教にメッセージにおいて使用される象徴がその問いへの答えであることを論証する。……実存の分析は哲学的課題である」([1951a:62f.])と説明しているからである。しかし実際にティリッヒのテキストにおける相関概念が『組織神学』の定式化より多義的であり、豊かな内容をもつこと、そして「相関の方法」の適用が、『組織神学』の定式より柔軟であることを忘れてはならない。⁽⁴⁶⁾「問い・答えモデル」は『組織神学』に限定されない50年代の思想全体の構造を規定するものとして、つまり50年代に具体的な全貌が示された弁証神学のモデルⅡの方法として位置づけるべきなのである、—— 実際50年代のティリッヒの思想は『組織神学』を中心とした一つの体系として解釈可能である⁽⁴⁷⁾——。この点を念頭におくならば、50年代においてティリッヒが取り組んだ、精神分析とキリスト教神学、科学と神学、マルクス主義とキリスト教といった諸問題の論述

の中に、双方向的な関係づけを見出すことは決して困難ではない。⁽⁴⁸⁾ またモデルⅡの原型である12年の「教会的弁証学」における弁証法的方法はこの双方向的相互性をより明確に示している点にも注意したい。従って、後に見るように『組織神学』での「相関の方法」の規定を哲学と神学の相互批判的關係を包括するように拡張することによって、「問い・答えモデル」を一般化することは十分可能であるばかりでなく、ティリッヒ自身に即しても正当な試みと言えよう。このような方向に拡張一般化することはティリッヒ自身における「相関の方法」の実際の運用にかなっているというだけでなく、先のティリッヒへの批判に十分な意味で答えるものとなるのである。本研究では、弁証神学の第二のモデルとしての「問い・答えモデル」を哲学と神学の相互批判的対話的關係を含むものとして規定し、その具体的内容については第5節で論じることにした。

では、モデルⅡにおいてはモデルⅠで問題となった神学と諸学との関係はどのようなものだろうか。まずすぐに気づくことは、モデルⅡでも確かに多くの諸科学が神学との関係で問題にされてはいるものの、前期ティリッヒにおけるような諸学の体系に相当するものは明示されていないということである。しかも特に『組織神学』で顕著なことは諸学が哲学を介して神学と関係づけられていること、つまり神学と諸学との関係は結局神学と哲学の關係に縮小されていることである。つまり「科学的研究と神学との接点、科学と神学との両者の哲学的要素の中にある。従って神学の特殊科学に対する關係の問題は神学と哲学の問題になる」([1951a:18])。このように『組織神学』では哲学にきわめて特殊かつ中心的な位置が与えられている。我々はここに哲学（同時に神学）の意味の変化を見ることができる。23年の学問論における哲学は「意味の原理論あるいは精神的な諸機能とカテゴリーの教説」を意味した([1923a:212])、これに対して『組織神学』では確かに哲学は「全体としての現実」、「存在の構造」の問題を探究し、この問題に対してカテゴリー、構造法則、普遍的概念といった存在論的概念で答えるものであるが([1951a:20])、相関の方法の文脈で言えば、哲学は相関される一つの極としての「問い」を分析し、それを定式化することを課題とする。つまり「人間の状況の分析は文化の全領域における人間の創造的な自己解釈によって使用可能になる素材を用いる。……神学者はこれらの素材をキリスト教のメッセージによって与えられる答えとの関係で組織化する。彼はこのメッセージに

照らして大抵の哲学者以上に透徹した実存の分析をなすかもしれない。しかしながら……実存に含まれた問いの展開を含めて、実存の分析は哲学的課題である」(ibid. 63)。このように「問い」の分析が本来的に哲学の課題であると考えられるところに、哲学の特殊な位置づけが生じるのである。哲学理解のこうした変化は20年代後半の移行期Ⅰの時期にすでに確認できる。先の引用から分かるように『組織神学』で神学との相関の相手とされている哲学としては具体的には存在の構造を分析する存在論が意味されているのだから、宗教と文化(諸科学)の相関はまず神学と哲学へと限定され、更に神学(存在の意味に答える)と存在論(存在の構造とそれに含まれた問いを定式化する)に切り詰められ、その結果相関はきわめて狭い領域(存在の問題)において行われることになる。このような哲学理解は27/28年のドレスデン講義における「宗教の場は人間の前・対象的な存在である。……人間の新しい可能性を観察すること、つまり非対象的な種類の人間学、人間存在を把握する試みは……存在の問いへの答えとしての存在自体との関連で生じる。このような人間学は存在論的人間学としてのみ可能になるであろう」という言明に現れている。⁽⁴⁹⁾ 神学との相関という視点から見るとき、人間は自らの存在の意味を問う存在者であり、このような人間の存在構造を解明するのが哲学、とりわけ存在論(→存在論的人間学)と考えられるのである。ここに50年代の体系において哲学が決定的な位置を占めることになる発端を確認することができる。哲学と神学は諸学の体系という包括的な体系的連関の中で関係づけられるのではなく、人間存在の存在構造あるいは存在の意味を問う存在者として人間存在の中に関係づけの必然性を持つのである。⁽⁵⁰⁾

以上から、モデルⅠにおける意味の形而上学に対応する位置に、モデルⅡの存在論的人間学が位置することが判明する。つまりモデルⅡの基礎にあるのは存在論的人間学なのである。すでにドレスデン講義で「存在論は存在を越えたもの(das Jenseits des Seins)への問いが生じる地点まで導く」と表現されているように([1927/28:274])、存在論的人間学とは人間を自らの存在の意味を問う存在者として把握することを基本とする人間の存在構造の分析である。なお、その詳細については本研究第6章で論じる予定である。ここで確認しておく必要があるのは、このような人間理解から、人間は本来的に宗教的存在であるということが帰結することである。宗教が人間の存在と意味の問いに対して答えを与え、意味の体系としての文化の根拠づけ(正

当化と転換)の役割を担うものであるとするならば、宗教は自らの存在の意味を問い、意味を形成する人間にとって不可避的なものとならざるをえない(第7章参照)。50年代に典型的な「問いと答えの相関」という問い・答えモデルの基礎にあるのは、このような存在論的人間学と宗教論なのである。

第4節. 二つのモデルの比較

この節では、まずこれまで示された弁証神学の二つのモデルの比較を行い、続いて各々の問題点を論じることになろう。

部分的にはこれまでの繰り返しとなるが、まずこれら二つのモデルを比較する際の注意点として、二つのモデルにおける「体系」概念の相違をもう一度確認しておきたい。モデルⅠにおける体系は、まず「諸学の体系」という相互関連した諸学の全体的体系を意味し、神学体系はその中に宗教学の体系的要素（規範的体系部門）として位置づけられた。つまり神学との関連で問題とされる体系は、諸学の体系と神学体系というレベルの違う二つの体系であって、この内で弁証神学にとって重要なのは諸学の全体的体系の方なのである。1912年の弁証神学プログラムにおける体系構想としてティリッヒの念頭にあったのは、このように諸学の全体的体系の構想を含むモデルⅠであったと思われる。ドイツ時代のティリッヒの弁証神学は、ドイツ哲学の体系論・学問論の伝統によって規定されており、それを具体化したのが意味の形而上学とその枠組みに従った体系構想だったのである。これに対してモデルⅡにおいてはもはや諸学の全体的体系構想は背後に退いている。モデルⅡで問題となる体系は、神学体系の方であり、神学と諸科学の関係は神学体系の理性論において部分的に論じられるにすぎない。つまりモデルⅠ（諸学の体系）における「体系」が神学体系をその中に内抱した諸学の全体体系であるのに対して、モデルⅡの主要な関心はより限定された神学体系にある。従って、『諸学の体系』と『組織神学』とは同じレベルで比較されるべき二つの体系構想というよりも、弁証神学の二つのモデルとして比較検討されるべき体系構想の具体例——それぞれの体系構成を部分的に実現したもの——であって、同じレベルにおける体系構想と考えることはできない。もしモデルⅡにモデルⅠと同じレベルでの体系構想を想定しようとするならば、それは『組織神学』だけでなく50年代の思想全体から諸学の体系を再構成しなければならないであろう。しかしこの再構成されるべき体系は23年の『諸学の体系』のように明確に与えられているわけではなく、50年代の思想がドイツ観念論的な学の全体構想を前提にしていると考えること自体に無理がある。本研究ではモデルⅡの背後に学の全体体系を想定しそれを再構成した上でモデルⅠと比較するのではなく、具体的に与えられた二つの「体系」の以上のようなレベルの差を確認した上で、二つのモデルにしたがった弁証神学の遂行

の方法論という観点から両モデルの体系構想を比較することにしたい。このように問題を設定するならば、モデルⅡの分析は『組織神学』における「相関の方法」の説明に限定した議論が可能になる。

モデルⅠにおける神学は学一般の体系というコンテキストの中で、哲学一般あるいは諸科学と直接的（精神科学に属し宗教学の構成要素である宗教哲学と規範的体系学として神学）、あるいは間接的（学の体系の内実という宗教的次元を直接志向する神律的体系学としての神学と体系の制約的形式を構成する自律的な哲学や諸科学との関係）に関係づけられたのに対して、モデルⅡでは問いと答えとして相関される限りでの哲学と神学が問題となるのであり、哲学一般あるいは諸科学と神学との関係が主題的に論じられているわけではない。このことは次のように言い換えることができる。先に述べたようにモデルⅠの体系構想では、諸学の体系と神学体系という二つの体系を含んでいるという点で体系が二重的であり、神学はこの二重の体系との関係で、諸学の体系内の一つの体系学という性格と、諸学の体系の内実を直接的に志向する「神律的」体系学という性格とを持つことになった。この意味で神学も二重的である。これに対して、もしモデルⅡで神学の二重性を問題にできるとするならば、それは問いと答えの一方の極に位置づけられる神学と、問いと答えの相関の全体を包括する神学（弁証神学の体系、あるいは相関づけとしての神学）の二重性である。この両モデルの構造の差から、それぞれに基づいた弁証神学の性格の相違が生じる。モデルⅠでは神学と哲学・諸科学を学問性・理性あるいは意味行為としての精神行為という共通の根拠に基づいて一つの諸学の体系へと神律的に総合する試みが行われた。これは精神機能の統一性に基礎づけられた、神学と諸科学、あるいは宗教と文化との総合（神律的综合）であり、神学あるいはキリスト教の教説とその真理性はそれが学の全体体系の中に明確に位置づけられることによって弁証される。それに対してモデルⅡでの神学と哲学の結合はより自由なものとして考えられる（諸科学は哲学的要素を媒介としてより間接的に神学に関係する）。つまりここでは緊密な総合や全体的体系の形成よりも両者の相互独立性に強調点が置かれている。また神学と哲学の間には総合的な諸学の全体体系を可能にする共通基盤（common basis）は存在しないというのが50年代のティリッヒの基本認識である（[1951a:26]）。従って弁証神学は20年代とは別の仕方で遂行されねばならない。モデルⅡの弁証神学は問いと答えの相関という対話形態

を取る。つまり神学と哲学を体系的に統合する共通の総合的な全体を前提にしない、相互に独立した領域間に成立する相互了解・相互批判を通した弁証である。しかしこの場合もこの対話的相関としての弁証神学が可能になるためには、哲学と神学、状況と使信との間に最低の共通性、対話成立の条件としての共通根拠 (common ground) が存在しなければならない (ibid.:6)。それゆえ、それを明確にすることがモデルⅡの主要課題となる。

相関関係が満たすべき条件としてクレイトンによって挙げられた自律条件と相互作用条件 — ティリッヒの用語では相互独立と相互依存 ([1957a:13]) — に照らして、二つのモデルを比較すれば次のようになるだろう。モデルⅠは、自律性の条件に比べて、相互作用の条件をよりよく満たしている。なぜなら哲学と神学は一つの全体体系へと統合されることによって、相互の自律性・独立性をある程度は犠牲にせざるをえないからである。つまり哲学も神学も神律的な全体的体系内に統合されることによって、分離した二つの領域ではなく、精神機能の統一性に基礎づけられた統一体を形成する。これについては一方ではキリスト教と文化の総合を具体的なイメージへもたらしことの利点が指摘できるが、他方では与えられた体系にはともすれば固定化され新しい状況への開放性や適応性に欠ける傾向が伴うことも否定できない。これに対して、モデルⅡは反対に相互作用条件よりも自律性条件により適合している。なぜならモデルⅡにしたがった弁証神学においては、神学と哲学を一つの総合的体系に包括することを可能にする両者の共通基盤が否定されており、その点で神学と哲学の相関関係は相互の自律性を尊重しつつ論じることができるからである。しかしこれに伴って、両者の積極的で双方向的な相互作用や相互依存関係を具体的にそれぞれの内容の展開に即してイメージ化することが困難になる。説明されているのは、哲学が問い、神学が答えるという一方向的に固定された関係にすぎない。先に見たようにこのモデルⅡとその方法である相関の方法についてはこれまで多くの批判がなされてきた。一方においては『組織神学』における「相関の方法」が、神学を哲学に依存させるものであり、神学あるいはキリスト教のメッセージの自律性と独自性が失われるという批判が存在する。⁽⁵¹⁾ その典型は神学の存在論化という批判である。また他方、「相関の方法」における状況の哲学的解釈 (問いの定式化) がそれに相関される神学の側からあらかじめ規定されており、結局は神学的状況解釈に終わっている、との批判がなされる。⁽⁵²⁾ つまり問いと答

えの間には悪しき循環が存在しているという批判である。これらの一見矛盾する批判（神学の哲学化と哲学の神学化）に共通するのは、ティリッヒが問いと答えの相互独立と相互依存を強調するのもかわらず、定式化された「相関の方法」はこの二つの条件を満たしていないということ、とくに相互独立の条件が破られているという見解である。これらに対して、神学と哲学の相互依存、あるいは両者の相関自体の成立を疑問視する批判も存在する。それは、もし哲学と神学がそれぞれ相互に独立し共通基盤を持たない精神の活動領域、つまり相互に異なった言語ゲームであるとすれば、そもそも両者の相関は成立しえないという批判である。⁽⁵³⁾

以上の「相関の方法」の定式化をめぐる諸批判に対してティリッヒはどのように答えるのであろうか。この鍵になるのは形式-内容(form/content, Form/Inhalt)という対概念である。問いと答えの相互独立性と相互依存性は形式と内実という概念を用いて以下のように説明される。「実存的な問いは神学によって定式化される啓示の答えの源泉ではない。……人間は問いであって答えではない。同様に人間の状況に含まれた問いを啓示の答えから導出するのも間違いである。これが不可能なのは、啓示の答えはそれが答える問いが存在しない場合には無意味になるからである」([1957a:13])。つまり哲学が定式化する問いと神学が定式化する答えとは、相互に他方に還元できない、他方から演繹できないという意味で相互独立的であり、これが哲学と神学の内容の相違として説明される。⁽⁵⁴⁾しかしまた、「実存的問いが人間の窮境の表現ではあるが、問いの形式は体系全体とその中に与えられる答えとによって規定される。人間の有限性に含まれた問いは答えへと向けられる。……神学的答えの形式は実存的問いの形式から独立していない」(ibid.:15)。このように問いと答えとは、内容においては相互独立であるが、形式においては相互依存的である。問いがどのような形式（存在構造から生じる問い）を取るかは答えの形式（存在の力であり根拠である神）を予想し、答えの形式（存在自体）は問いの形式（存在と意味の根拠の問い）に対応するときのみ答えとして相関するというわけである。しかし問い（人間存在の問題性）は答え（啓示）から独立した人間に普遍的な問いであり、また啓示は人間の状況を越えたところから状況へと到来する。つまりどのような形式を取るかは別にして、それぞれは独立した実在性を持つ。これが内容の相互独立性である。もちろんこれですべての問題が解決したわけではない。意味の形而上

学以来、必ずしも明確にされてこなかった、形式と内容との関係をいかに規定するのか、そもそも形式と内容とは簡単に切り離して扱い得るものなのか。⁽⁵⁵⁾この点に関しては実際に相関の方法の適用例を検討することが必要であり、それは第6章の課題である。ここで確認しておくべきことは、相関の方法における形式の相互依存性と内実の相互独立性が存在論的人間学を基礎にして主張されていることである。人間が自らの存在の根拠を問う存在者であることから、存在構造を分析する哲学（存在論）と存在の根拠の問いへの答えとして啓示を解釈する神学との関係づけが可能になるのである。

また言語ゲームの相違という観点から神学と哲学の間の相関の成立に対してなされる批判については、神学体系あるいは精神科学一般の持つ循環構造からティリッヒは答えるであろうと予想できる。学としての神学についてはもちろん、聖書の宗教についても、その言表には広義の存在論が伴っている、また反対に哲学もその前提が問われるとき、宗教的あるいは神学的な問いとの関係（循環性）が顕になる。つまり言語ゲームの相違の指摘は、両者が無関係であるとか、相関不可能であるとの主張を必然的に帰結するとはかぎらないのである。問題はそれぞれのゲームに対応する生の形式にまで遡って考えることであり、そこから現象レベルでの言語ゲームの多元性の間の関係を問い直すことなのである。

以上のように相関の方法をめぐる様々な論争が存在するわけであるが、多くのティリッヒ批判に共通して言えることは、『組織神学』における「相関の方法」の定式化と実際のその運用との区別が十分に意識されていないということである。例えば、相関の方法が問いと答えの相互性（相互作用・相互批判）の条件を満たしていないという批判に対しては、ティリッヒの定式化の意図と定式化の不十分さへの批判（そくにその相関の一方向性に対する）としての正当性を肯定しつつも、実際の相関の方法の適用に基づいてより適切な定式化が十分に可能性であると答えることができるであろう。⁽⁵⁶⁾

これまでの議論をまとめるならば、ティリッヒの弁証神学の二つのモデルはそれぞれ一長一短があり、どちらか一方だけではシュライエルマッハーのジレンマの十分解決とは言い難いと結論できる。しかしこれはティリッヒの弁証神学の失敗というよりも、弁証神学自体の基本性格に基づく限界と考えるべきであろう。つまり弁証神学はその性格からして常に新しい歴史的状況において、新たに反復されるべきものであり、従ってある状況において有効

であったやり方をあらゆる状況に対して一般化することはできない。⁽⁵⁷⁾ ティリッヒはそのつど自らが立たされた状況の中で弁証神学を繰り返し構想し、典型的な二つのモデルを提出したという点で高く評価されるべきであると思われる。モデルⅡ（双方向的な関係として再定式化した上で）は宗教と文化、キリスト教と歴史的状況の批判的な相互対話が要求されている現在、特に諸宗教間の生産的な対話が求められている状況において、そのための良い指針となるであろう。またモデルⅠは宗教と文化の具体的総合が課題となる場合に、それを導く図式として有効性を発揮するであろう。ティリッヒにおいて、弁証神学の二つのモデルはあれかこれかの関係にあるのではなく、ティリッヒの思想の発展においてどちらが前面に現れているかの差はあっても、常に二つの弁証神学の可能性が共存し、全体としてティリッヒの弁証神学のプログラムを遂行していると解釈すべきであろうと思われる。従って二つのモデルを包括するより一般的なモデルを構想することは理論的に可能であるばかりでなく、実際に弁証神学を遂行する上できわめて有益なのである。これが次節の問題である。この問題に進む前に、二つのモデルの枠になっている意味の形而上学と存在論的人間学との関係をまとめておこう。

20年代前半と50年代の思想を、弁証神学の二つのモデルの比較を通して見るとき、思惟の枠組のレベルで大きな変化が確認できることはすでに論じた通りである。それは意味の形而上学から存在論的人間学への移行であり、特に存在論の位置づけの変化の中に明確に現れていた。これは20年代後半、特に27/28年のドレスデン講義でなされた存在論の新たな意味づけから読み取ることができる。しかしまた、この移行は次のようにも解釈できる。意味の形而上学において、人間は精神行為・意味行為の主体であり、そこにおいてはその精神諸機能の統一性が前提とされていた。これに対して、ドレスデン講義での人間は統一的な意味行為の主体というよりも、自らの存在の意味に懐疑を抱きつつそれを問う存在者として登場する。これは意味体系の創造者としての人間自身が無意味性の深淵の上に立っていること、意味を創造する主体の存在自体が問題化するにいたっている、ということに他ならない。この移行の背景には様々なファクター（時代状況とその状況解釈の変化、思索の深まり・展開、ハイデッガーの影響など）が考えられるが、ティリッヒの思想の発展史の理解にとって重要なのは、以上のような変化と同時に一貫性を明確にすることである。つまり思想の変化（＝図）が変化として認知され

るための「地」の問題である。思想の発展史における一貫性に関しては、本研究ではこれまで弁証神学プログラムの存在、つまり思惟の根本的動機づけ、そして方法論のレベルにおける一貫性を強調してきた。しかし思惟の一貫性は意味の形而上学と存在論的人間学が共に意味の問題に関わっていることが確認されるならば、より具体的に把握できるようになる。意味の形而上学では意味は精神の体系性とその構造において、人間の精神行為との関係で問題にされた。これに対して存在論的人間学では無意味性の脅威を克服して有意味性を可能にする根拠が問われている。こうした点に基づいて、ティリッヒにとって意味の問い(Sinnfrage)を思惟の枠組みの変化を貫く思惟の主導的問いとして位置づけることが可能になるのである。意味の問いという「地」から見るとき、意味の形而上学における意味体系の問題は意味の客観的構造に関わり、存在論的人間学における有意味性の問題は意味の主体的了解に関わることが分かる。この両面はティリッヒにおいて意味が問われるときの二つの面、つまりティリッヒの意味概念の二つの局面を示している。これはティリッヒの思想形成が、一方で新カント学派、フッサールを背景とし、他方でキルケゴール、ニーチェを背景としていることを反映していると言ってもよい。ティリッヒの思想発展が意味の形而上学から存在論的人間学へと進行しているということは、意味の問いへアプローチする際の強調点の移行と解することができるが、重要なのは意味の問いとは、そもそもこの二つのアプローチを要求するということである。なぜなら主体における意味の了解、有意味であるという実感は意味の客観的構造を前提とするからである。特に論理性、首尾一貫性は有意味性の最低の条件であり、それを全面的に否定した所には人間の意味の主体的了解も成立し得ないであろう。また反対に、人間にとって意味の問いは単に論理的で首尾一貫していることでは完結せず、まさに自分にとって意味あるものとして了解されることを要求する。特に宗教においては、自己の生にとって有意味かつ重要であると了解されることが決定的な事柄となるのである。意味の論理性・構造性と意味の実存性・了解性が相互に媒介されるときに、意味の問題の全体は始めてその全貌においてとらえられたことになる。(58)

意味の問いの主導的問いとしての一貫性とその発展史上の二つの局面の不可分性は、弁証神学プログラムを遂行する二つのモデルを統一的に捉らえる可能性を示唆する。つまりティリッヒ自身の思想の発展の中に強調点の移動

が見られることは否定できない事実であるが、二つのモデルは排他的に分離されるのではなく、本来相補的に理解されねばならない。なぜなら、キリスト教の弁証が真に遂行可能であるとするならば、それはキリスト教が意味体系としての文化と有機的に結合し、文化形成において積極的な役割を果たす（文化の神学－意味の形而上学－神律的な文化創造）と同時に、それが伝えるメッセージが現代人の実存において有意味なものとして了解される（存在論的人間学－問いへの答え－無意味性の克服＝生きる勇気）ときだからである。このような思想の一貫性を支えているのは、文化の分裂状況と無意味性の脅威の体験を潜り抜けた者が持つ人間における有意味性への確信、つまり「意味への信仰」なのである。⁽⁵⁹⁾これこそがティリッヒの思想の宗教的基盤であり（高さの次元）、弁証神学を動かす原動力と言えよう。

第5節. 一般化された相関モデル

ティリッヒの弁証神学の二つのモデルの比較、思想の発展史における変化と一貫性の分析によって判明したことは、ティリッヒが状況の変化に応じてモデル間の移行を生じさせつつも、二つのモデルを排他的に対立させるのではなく、概念の再定義、再解釈を通して弁証神学の内容を豊かにしていったということであった。「相関の方法」はモデルⅡの中心概念に他ならないが、すでに述べたように「相関」概念自体は『組織神学』における定式に限定されない広がりを持ち、モデルⅠとⅡと包括するに相応しい豊かさを持つと考えられるのである⁽⁶⁰⁾。従って、「相関」概念を『組織神学』の「相関の方法」の規定よりも一般的なものに拡張し、更に二つのモデルを包括するような仕方で、弁証神学の全体的で一般化されたモデルとして位置づけし直すことは不可能ではない。前節で見たように、ティリッヒにおける弁証神学の二つのモデルは、キリスト教の使信と歴史的状況（＝時代精神）との間の相関関係の満たすべき二つの条件——総合と対立、相互作用と自律性——をいかにして両立させるのかという問いに対する、強調点をおき方に関して区別された典型的な二つの答えと考えられる。つまりティリッヒはキリスト教のメッセージの自己同一性と状況への開放性（適応）という二つの要求に対して、状況に応じた二つのモデルによって答えようとしたのであり、我々はそこにティリッヒの弁証神学の意義を見出だすことができる。本節の課題は、ティリッヒによって与えられた二つのモデルを一般化された相関モデルとして拡張（あるいは再解釈・再定式化）することである。しかしながら、このモデルの詳細な内容を具体的に示すのではなく——それには諸学の体系あるいは神学体系を実際に提示する必要がある——、ここではその可能性、あるいはプログラムを示すにとどめたい。

相関モデルの一般化は次の二つの段階において行われる。それはまず第一にモデルⅡの再定式化を行い、続いて第二にモデルⅠとⅡを統合することである。モデルⅠとⅡを一般化された相関モデルとして統合するためには、モデルⅡに対してすでに述べてきたような修正を行う必要がある。問題は『組織神学』における「相関の方法」の定式、つまり哲学が問い（問いを定式化し）、神学が答える（答えとして象徴を解釈する）という哲学と神学、あるいは文化と宗教の関係づけである。弁証神学者が真にキリスト教信仰の弁証が真に可能であると確信しているならば、哲学が問い神学が答えるという問

い・答えの図式は、相互に問い・答え、批判的に対話した上で、状況・文化・哲学が真に必要としていることを神学が提供し相手を説得するという図式に再解釈されなければならないであろう。初めから哲学＝問い、神学＝答えという図式を固定して考えることは、キリスト教が一方向的に弁明者の側に追い込まれてきた近代以降の状況においては理解できないことではないが、この仕方では結局神学（＝キリスト教）は無限の後退戦の中で自らの無意味性を突き付けられざるをえない。⁽⁶¹⁾ 神学の外から批判的討論が要求されているというだけではなく、弁証神学自身がその本来の目的を真剣に達成しようとするとき、双方向的かつ自由で批判的な討論の場を自らに課する必要があるのである。相関の方法における「問い・答え」に類似した問題の構造は、例えばコリンウッドやリクールに同様の表現の中に見出すこともできると思われるが、⁽⁶²⁾ ティリッヒの相関の方法をさらに展開する上で第一に参照すべきものはハーバーマスのコミュニケーション理論であろう。

ハーバーマスは日常生活で交わされる発話行為においては、それを批判する有効な統制的基準・規範が構成的なものとして前提されていると考える。⁽⁶³⁾ 発話行為が滞りなく進められている状態を考えて見よう。話し手と聞き手の間に相互理解を目指した行為としてのコミュニケーションが成立するための条件は、コミュニケーション成立の前提となる妥当請求（理解可能性・真理性・誠実性・正当性）を両者が相互に了解していること、またそれぞれが自分だけでなく相手も妥当請求をかかっていることを仮定し合っていること、そしてそのことを両者が知っている……ことである。⁽⁶⁴⁾ つまり相互理解を目指した行為としてのコミュニケーション行為は妥当請求の相互承認、あるいは発話者相互の意図の純粋性を前提にする。もし、哲学と神学との間に相互に自律的で相互批判的な相関関係（＝対話）が成立しうるとすれば、ハーバーマスの言う理想的発話状況に相当するものが成立可能であり、しかもそれが現実の討論を通して相互に検討可能でなければならない。修正拡張された相関の方法とは、例えばこのような意味での相互理解を目指すコミュニケーション行為を具体例として考えることができるであろう。

ティリッヒの相関の方法の定式が一方向的なものとなったことにはいくつかの理由が考えられる。次にそれを手掛かりにして相関の方法の拡張の意義を論じてみよう。ティリッヒの『組織神学』の成立の背後に、神学以外の専門領域の人々との相互に自律的で批判的対話が存在していることについては、

様々な証言から明らかであるが、⁽⁶⁵⁾しかし具体的に書かれた組織神学は当然のことながらその現実の対話がティリッヒ自身の思惟の内部に内面化され、ティリッヒ自身の内なる哲学者的思惟と神学的思惟との対話に移され叙述されるところに成立したものと考えられねばならない。つまりティリッヒとその友人らとの間で交わされた双方向的対話と、『組織神学』として叙述された相関との間にはギャップが存在する。このことは、また相関の方法を修正拡張することの正当性を示しているように思われる。なぜなら、これはキリスト教のメッセージと文化を結び付ける方法としての相関の方法が、『組織神学』に与えられた定式化に限定されるのではなく、その背後にある実際の弁証神学の実践に応じて、より多様な「相関」のタイプを包括するものとして拡張する可能性を示しているからである。したがって厳密に言えば、本節における「一般化された相関モデル」とは弁証神学の個々の方法や具体的な体系構想のレベルの問題ではなく、それらの基礎にある弁証神学の基本的視点と弁証神学的思惟の基本構造、あるいは神学の一般的な方法論的態度のレベルに位置すると言ふべきかもしれない（具体的な方法と方法論の相違）。

このこととの関連で、相関が実際に成立する場について区別を行うことが重要になる。⁽⁶⁶⁾ティリッヒの定式にはこの点においてもあいまいさが見られるが、相関の方法を修正する場合には次の二つのレベルを区別して考えることが必要であろう。つまり哲学者と神学者という二人（複数）の独立した主体の間で行われる相関（相互主観的レベル）と、一人の神学者の内部で遂行される相関（主観的レベル）との区別である。これは相関の方法が結局哲学と神学の両極の独立性を保つことができなくて、一方を他方に還元することに終わっている、という批判に関わる。確かに『組織神学』として具体化された神学体系に関しては、その相関の成立の場はティリッヒ個人の思惟の内部に求められざるをえないわけであるから、そこに悪しき循環が入り込む危険性は十分に考えられる。よって、神学と哲学における一方の他方への還元という批判は一定の妥当性を持つ。しかし相関の方法を双方向的に拡張し、現実の哲学者と神学者との討論を適切な仕方与方法論的に組み込むことができるならば、この危険性はかなり軽減されることになるだろう。つまり、相関の方法を書かれた『組織神学』の方法に限定するのではなく、50年代のティリッヒの思惟（＝弁証神学の実践）に典型的に実現された方法（モデルⅡの方法）として拡張するならば、相関の方法につきまとう困難のいくつかは

回避できるのである。理想的発話状況に統制される相互主観的レベルでの相関と、それに基礎づけられた弁証神学者の提出する神学体系における相関、という二つのレベルを包括した双方向的な相関へと、ティリッヒの定式を拡張すること、これが相関モデルの一般化の第一段階である。この拡張は60年代の晩年期の神学構想を弁証神学の視野に入れることをも可能にする。つまりこれは諸宗教の出会いと対話の基礎づけという点でも有効であると思われる（→第9章）。

さて『組織神学』における定式が一方向的になった理由としては、以上の他に『組織神学』が神学の体系的叙述、つまり完結した形態の神学を構成することを目的としていること自体の中に求めることができるかもしれない。ティリッヒにおいて、神学の首尾一貫した体系を具体的な形で提出することによってキリスト教の弁証を行おうという意図は明瞭である。これを実行するには現実のコミュニケーションで発話者間で何度も相互に交わされる問いと答えを整理し、適当な長さに圧縮せざるをえない。つまりプラトンの対話篇的な形式を取らないかぎり、問いと答えの連鎖は体系形式に切り詰めざるを得ない——『組織神学』においてそれは一つの問いの定式と一つの答えの定式に圧縮されている——。もちろん神学が体系的形式を取るべきではない、あるいは体系的形態である必要がないという立場からは、双方向的対話を圧縮することなく表現し、その上で弁証神学を遂行する可能性が試みられるかもしれない。また体系構想を顕に行わず、個々のテーマに論述を限定する態度も可能である（これはドイツ神学に対するアメリカ的な神学の思惟形態の特徴と言えるかもしれない）。しかしこれらの体系構成への批判見解に対するティリッヒの体系擁護論はすでに検討済みであり、ここでは改めて繰り返す必要はないであろう。

次にモデルⅠとⅡ（修正された）との統合、つまり一般化された相関モデルの第二段階に移ろう。まずこのように「相関」概念を一般化することの根拠をもう一度ティリッヒに即して検討してみよう。ティリッヒの「相関」概念に関しては、『組織神学』の「相関の方法」が重要であることは言うまでもないが、この概念は「啓示相関」という形で20年代の著作にすでに登場している。⁽⁶⁷⁾ またその後の用法においても、相関概念は問いと答え、状況とメッセージという神学体系形成の方法論に限定されているわけではない。クレイトンはティリッヒにおける相関概念を、存在論的用法（実存的疎外による神と世界の距離を含意する神と世界の相関、あるいは自己と世界の相関）、

認識論的用法（人間精神と精神に外的な実在との相関、主観と客観の相関、啓示とその受容の相関）、啓示相関（宗教史における啓示相関の一般的存在、これには根源的相関と依存的相関が区別される）、「相関の方法」における相関（状況とメッセージの相関、哲学と神学の相関、ただしこれらの二つの相関は区別されねばならない）に分類する。⁽⁶⁸⁾そして「＜相関＞という言葉はこれらの例においてきわめて多様な仕方で使用されている。従ってこれらすべてを包括できる＜相関＞の単一の定義を与えることは不可能であろう」と結論する（クレイトン[1980:78f.]）。⁽⁶⁹⁾このクレイトンの解釈からわかることは、ティリッヒの相関概念が神学体系の形成の方法論的概念に限定されないということ、従って相関概念の扱いは一義的な定義によるのではなく、一定の多義性の中で理解する必要がある、ということである（→家族的類似性？）。相関モデルの一般化の第2段階の目的は、存在論的人間学に基づく弁証神学のモデルⅡ（狭義の問いと答えの相関モデル）だけでなく、意味の形而上学に基づくモデルⅠ（神律的総合モデル）をも含む仕方、弁証神学の相関モデルを再解釈することである。つまりキリスト教と文化との相関の仕方に、モデルⅠとモデルⅡの二つのタイプを認めることによって、ティリッヒの思想の発展史における連続面と不連続面を同時に理解可能にする試みである。この場合、「相関」の具体化は一つの形態に限定されるのではなく、学の体系構想に基づく神学と哲学・諸科学の総合から、独立の発話者間に成立するコミュニケーション行為までの幅の中で、多様な形態をもって実現可能なものとして捉えられる。神律的統一もこのような「相関」の一形態なのである。この一般化の第2段階において、ティリッヒの弁証神学の諸モデルを一般化されたモデルとして統一する作業が完了する。この一般化への方向性はティリッヒの弁証神学に内在していたのであって、それを体系構想の展開、試行錯誤を通して実際に示したところにティリッヒの宗教思想の独自性と意義が存在するのである。

しかし二つの弁証神学のモデルを一般化された相関モデルとして包括的に捉らえるには、単に両者が弁証神学という共通の目的を遂行するというだけでは十分ではない。両者の実質的な統一が示されないならば、一般化モデルは単なる可能性にとどまるであろう。これに関連して前節の議論を振り返って見よう。前節ではティリッヒの思惟の主導的問いとしての「意味の問い」が、思想の発展史を貫いていること、そして同時に発展史における思惟の粹

組みの変化に対応して問いの具体的形態に変化が見られることが示された。一般化された相関モデルの内容に踏み込むためには、「意味の問い」の場合と同様に、弁証神学の二つのモデルにおいて一貫しているが、それぞれにおける具体化の形態においては変化が見られる問題を、一般化された相関モデルの基礎・内実として取り出すことが有益であろう。とくにここで注目したいのは「合理性」の問題である。キリスト教のメッセージと文化的状況との相関（神律的総合の形成から相互に問いを立て答える対話に基づく体系化までの全スペクトルを含む）を成立させるには、メッセージと状況との間の共通根拠が与えられねばならない。この共通根拠を具体的表現するものとしてティリッヒが提示したのが意味の形而上学であり、また存在論的人間学であったこと、この点については、これまでの分析から容易に理解できる。しかしキリスト教思想史におけるその典型例としてティリッヒの念頭に置かれているのは、古代のキリスト教弁証家のロゴス論である。つまりキリスト教古代の弁証神学はキリスト教の批判者とキリスト教が共通に承認する共通根拠を明確にし、批判者の内的矛盾を暴露し、キリスト教が批判者自身の内部に見出される期待の成就（問いへの答え）であることを指摘するという仕方でキリスト教の弁証を行った。ティリッヒの相関の方法がこれをモデルとしていることはすでに確認した通りである。特に古代の弁証神学の試みの中でティリッヒが注目するのは、ユスティノスのロゴス論である。ユスティノスはキリスト教をロゴスに適った唯一の哲学であると述べているが、それは客観的理性と主観的理性に通底する合理的構造としてのロゴスと、キリスト教信仰にとっての肉となったロゴス（ロゴス＝キリスト）との同質性の主張に他ならない。⁽⁷⁰⁾ このロゴスの同質性（キリストにおけるロゴスの完全性と異教的ロゴスの部分性という差は存在するものの）こそが、弁証神学を根拠づけているのである。このロゴスを合理性と解釈すれば、まさに合理性こそが弁証神学を基礎づけるものであり、意味の形而上学と存在論的人間学はこの合理性を具体化する特定の諸形態と見るができるようになる。

まず神律的総合モデル（意味の形而上学）を基礎づける合理性は認識行為において主観と客観が共有する理性の合理的構造（主観的理性と客観的理性の同一性の原理）であり、それは諸学の体系において具体的に示される通りである。この主観・客観の合理性は『組織神学』で存在論的理性と呼ばれる精神と実在に通底するロゴス構造において統一される（[1951a:75～79]）。テ

ィリッヒはこの合理性が最終的には理性の深み（合理性の根拠の啓示的現前）に基礎を持つと主張するが（ibid. :79ff.）、これは神律的総合を可能にする意味内実に対応する。従って、存在論的理性と理性の深みによって可能になる合理性を意味の形而上学の合理性と解釈できるならば、意味の形而上学と存在論的人間学の二つはそれらを包括する一般的理論へ展開する可能性が開かれることになる。現代の社会学や宗教学においては、このことの連関で興味深い議論の展開が見られるが、この点については第7章のルーマン、ハーバーマス、バーガーに関する議論を参照いただきたい。⁽⁷¹⁾

さて次にモデルⅡにおける合理性についても考察を行ってみよう。このモデル（「相関の方法」の一般化したもの）での合理性はコミュニケーション的合理性（ハーバーマス）と表現できる。⁽⁷²⁾キリスト教と文化的状況の間に双方向的に成立する対話の特徴づける合理性は所与の閉じたシステムにおいてすでに実現している合理性な構造ではなく、むしろコミュニケーション過程において実現が目指される、つまり対話者間の合意形成において生成する合理性である。ハーバーマスによれば、相互欺瞞あるいは自己欺瞞を免れた理想的対話状況（ティリッヒ的には相互自律性と相互連関性）だけが、行為の諸主体の自律性を保持しつつ、しかも相互主観的な普遍性を保証することができるのであり、そこに成立する合理性だけが唯一可能な合理性なのである。⁽⁷³⁾ティリッヒのモデルⅡを基礎づけるのはこのようなコミュニケーション合理性でなければならないであろう。

以上のように見てくると、ティリッヒの二つのモデルは確かにそこで成立する合理性の具体的形態において相違が見られるものの、それらはそれぞれより基礎的な合理性の特殊な具体化であることがわかる。キリストの出来事において歴史的に具体化したロゴスがこのより基礎的な合理性のレベルに対応すると考えるならば、ティリッヒの二つの弁証神学のモデルをより基礎的な弁証神学モデル（＝一般化された相関モデル）の中で統合することが十分な根拠を持つこと、あるいは神学的には一般化された相関モデルの基礎づけがキリスト論（→象徴と歴史、つまり第二部）の議論を要求することも了解できるであろう。実際この二つの合理性は相互に区別されるが、矛盾するものではない。なぜなら、モデルⅠの合理性（例えばシステム合理性）に実際に到達するにはコミュニケーション行為をへることが必要であり、コミュニケーション合理性に媒介されねばならない、また反対にコミュニケーション

合理性はシステム合理性において実現されるような存在論的理性に導かれねばならないからである。少なくとも体系において到達されるべき合理性を想定しないならば、コミュニケーション過程はその目標を喪失することになるし、またコミュニケーション過程は、この理想的状態によって統制されているのである。⁽⁷⁵⁾従って、この意味でも、二つのモデルは相互に排他的ではなく、むしろ相互補完的であることがわかる。真理論の二つの立場（合意論と対応説）に関しても同様の議論があてはまるかもしれない。

これまでの議論によって、ティリッヒの二つのモデルを一般化することの意味とその正当性について、またそのプログラムについても限定された範囲においてではあるが理解可能になったと思われる。最後に、この一般化された相関モデルとティリッヒの弁証神学の意義をまとめておこう。

1. まず一般化されたモデルの意義はクレイトンの二つの条件との関係（自律条件と相互条件）で検討されねばならない。これはモルトマンの言葉を借りるならば、現代キリスト教が直面するキリスト教の自己同一性と状況適切性とを両立させるという現代神学の根本に関わる。⁽⁷⁵⁾前節で見たように、ティリッヒの思想の発展史のプロセス中で具体化された二つのモデルはそのいずれか一つではこの二つの条件を満たすことができなかった。しかし一般化されたモデルはこの諸条件にかなり適切に対応できる。なぜなら一般化されたモデルは二つのモデルを内に統合し、その中にモデルⅡからモデルⅠにいたる多様な弁証神学の具体化の可能性を包括しているのであるから、この一般化された相関モデルのガイド・ラインにしたがうことによって、神学が直面するそのつどの多様な状況に適応した適切な仕方で、キリスト教の弁証を実行することが期待できるからである。つまり、キリスト教と文化との相互自律性よりも緊密な相互連関性が要求される場合にはモデルⅠに近い形でプログラムを遂行し、場合によっては神律的総合を諸学の体系として提示することもできる。また相互批判的な対話が要求されている状況ではモデルⅡにしたがって対処できる。しかもこの場合にもキリスト教のメッセージの自己同一性（文化、状況に対する自律性）は確保できる。以上の仕方によってきわめて広範な状況に対するキリスト教の相関＝弁証神学が可能になる。大きな時代の転換期において新しい文化体系の構築にキリスト教の積極的な寄与が期待される場合（例えば資本主義や民主主義といった近代社会のシステム成立に関して）、またナチスなどのデモニッシュな社会システムへ有効な批判を行う必要性がある場合、あるいは現代その必要性が強調されてきて

いる諸宗教の対話と協調を基礎づける神学的基礎の検討が要求される場合（→第9章）など、多様な状況と相関した有り方を、この世界の中で生きて働くキリスト教の現実態（＝弁証神学）の具体化の諸パターンとして理解することが可能になる。このようにキリスト教の多様性を理解可能にし、また弁証神学の満たすべき二つの条件に対応できるという点で、一般化された相関モデルは大きな意味を持ち得ると思われる。これはティリッヒの弁証神学自体の批判的継承に他ならない。

2. このように一般化された相関モデルはキリスト教の多様性とその統一の問題、あるいはキリスト教の本質論とも深く関係する。クレイトンはティリッヒの二つのモデルを批判しつつ、それらが相互性の条件を満たすことができない理由として、ティリッヒが状況と相関されるべきキリスト教の内実を固定的に把握し、いわば実体化していると指摘する。⁽⁷⁶⁾つまり歴史的に現存してきたすべてのキリスト教神学がキリスト教的なものであるかぎり満たすべき共通性質を固定的に設定されることによって、キリスト教は状況の変化に対応して自らの形態を変革することが不可能になり、結局状況との相互連関・適応性を喪失する、という批判である。これに対して、クレイトン自身の立場は、キリスト教神学はそれがキリスト教的であるために（つまりキリスト教としての自己同一性を保持するために）、何らかの実体的共通性を持つ必要はなく、ヴィトゲンシュタイン的な家族的類似性の存在で十分であるというものである。⁽⁷⁷⁾しかし問題は家族的類似性を見出す具体的な手続きである。我々はいかにして複数の個体を同じ類に属すると判断し分類作業を遂行できるのであろうか。たとえ家族的類似性という発想を採用するにしても、類似性の認識自体がそれに先行する価値判断を前提としてはじめて可能になると考えざるをえないとするならば、やはり何らかの類似性の基準としての共通性（＝内実！）が必要になるのではないだろうか。⁽⁷⁸⁾もしそうでないとするならば、仏教のある形態とキリスト教のある形態とを同じ宗教に分類する可能性をも想定せざるを得なくなるだろう。そもそも第2章で見たようにトレルチにおいても、キリスト教の本質とは歴史的状況との相互性を喪失し固定化されるものとしてではなく、むしろ状況に対応して多様な形態をその中から生み出す動的なものとして考えられていた。ティリッヒの言うキリスト教の内実も同様である。実際ティリッヒの体系概念の分析で示したように内実には歴史性、歴史への開放性という基本的特徴をもっているのである。つまりこのクレイトンの批判は誤解に基づくと言わざるを得ない。

おそらくクライトンのティリッヒ解釈の中でこれが最も問題な点であろう。

3. ティリッヒがキリスト教の内実（キリスト教をキリスト教たらしめるもの）として具体的に考えるのは、クライトン自身述べているように、「イエスはキリストである」という告白定式である（[1957a:97]）。つまりティリッヒにとって、キリスト教の内実はキリストとしてのイエスの出来事、あるいはこの出来事における救済啓示に他ならない。問題はこの内実と歴史的状況との相互性であるが、この内実が自己同一性を失わずに、しかも状況への適合性を保持し得ると考えることは必ずしも不可能ではない。それはキリストの出来事の本質としての「愛」について考えることによって明らかになる。なぜならティリッヒによれば、「愛はその本性からして絶対的であると同時に相対的であるからである。それは不変の原理でありながら、しかもどの具体的な状況にも適応する」（[1963a:37]）。アガペー的な愛、あるいは愛のアガペー的要素は、愛の超越的質であり、愛の様々な形態の規範（アガペー＝創造的正義）である。つまり愛の内実である。しかし愛はそのつどの状況を顧慮する場合にのみ愛としての働きをなすのであり、愛は本質的に状況適応的である。この愛の二重性は相関モデルでの内実の有り方を良く示している。おそらくこの観点からティリッヒのモデルを展開するならば、次のようになるであろう。つまり内実と状況との相関に関して三つのレベルを区別しなければならない。まず、基本的原理として変わらないもの（内実）。次に基本原理に基づいて成立した、状況に対応する具体的現実化、つまり歴史のプロセスの中でそのつど変化する現象形態。そしてこの二つのレベルを媒介するレベル。この中間レベルには基本原理の解釈学と原理の典型的適用例（判例）などから構成される媒介理論が含まれる。これら三つのレベルを区別して議論するならば内実と状況との相関が自律性と相互性の二つの条件を満たしつつ遂行されることは十分に可能である。⁽⁷⁹⁾

4. ティリッヒの弁証神学の独自性と意義は、まず神学が問うべき問題を明確にしたこと、そしてそれを解決するための具体的モデルを二つ提出することによって、弁証神学がカバーすべきバリエーションの幅——問いと答えの相互批判的関係～総合的な統一体系——を明らかにしたことである。キリスト教思想はそれぞれの歴史的状況において、その相関の作業を遂行してきたし、将来的にもそれは変わりがないであろう。その際にティリッヒの弁証神学あるいは本章において一般化された相関モデルは問われるべき問題の明確化とその解決ための指針として機能することが期待できると思われる。

- (1) 20年代と50年代の二つの時期を比較することに関して、これまで幾つかの重要な研究がなされてきていることは、本研究でもたびたび指摘された通りである。とくにそれぞれの時期における「体系構想」を比較するシャーレマン[1969]、クレイトン[1980]はその典型であり、これらによってティリッヒの思想の発展史的研究がドイツ時代とアメリカ時代などといった漠然とした仕方ではなく、より精密に行う必要があることが明らかにされた。もちろんこれらの研究にも様々な限界があり、それについては今後本文と注において指摘されるであろう。
- (2) 注1の文献の他に、ティリッヒの思想の発展史的研究としては、初期ティリッヒについての先駆的研究を含むアダムズ[1965]、ドイツ宗教社会主義の歴史的研究の視点からティリッヒを分析し、20年代の前半と後半に思想の展開を指摘したブライボール[1971]、第一次世界大戦前、中、後の詳細な思想展開を分析したレップ[1986]、政治思想という限定されたテーマに関してではあるが中期ティリッヒというこれまでほとんど研究がなされていなかった時期を論じたシェーファー[1988]、初期ティリッヒの形而上学の展開からティリッヒの思想の発展について本格的な分析を行ったヤール[1989]など、多くの研究を挙げねばならない(詳しくは序論参照)。しかし、全般的に、思想発展の時代区分や変化・断絶・非連続性・転回に関しては、十分な方法論的反省がなされてきたと言ふことはできない。つまりいかなる意味で、いかなる基準で、思想発展の時期を区分するのかという問題が改めて問われねばならない。これは、ティリッヒにかぎらず、半世紀を越える思想の発展過程を持つ思想家の思想を研究する場合、常に直面する問題である。本研究の方法論については、序論で論じたことであるが、ここではそれを補足するものとして、ティリッヒの思想発展の時期の区分に関して、次の3つの基準を指摘しておきたい。

1. ティリッヒ自身の自己理解。とくにティリッヒの自伝などを資料として、ティリッヒ自身が自分の思想の発展過程についていかなる理解をしているかがまず考慮されねばならない。この点でティリッヒは多くの証言を残しており、我々はティリッヒ自身の言葉から思想の発展過程をかなりの程度再構成できる。

2. 外的状況の変化。ティリッヒの思想的課題が現代の状況に対するキリスト教の真理の弁証であったことから考えれば、ティリッヒの思想にはティリッヒの直而した状況の変化が反映していることが予想できる。我々は歴史あるいは思想史的研究からティリッヒの生きた時代の思想状況について多くのことを知ることができるが、それだけでなくティリッヒ自身自伝や時代状況の分析を主題的に扱った諸文献から、ティリッヒが時代状況をいかに解釈し、そこからいかなる思想的課題を受け取ったかについてもかなりのことを知ることが可能である。ティリッヒの思想の発展にとってとくに重要な意味を持つ外的状況の変化としては、第一次世界大戦とドイツ革命、20年代半ばにおける相対的安定期への移行、ナチスの政権奪取とアメリカ亡命、第二次世界大戦と戦後の冷戦状況、世界旅行による世界の諸宗教との出会いなどを挙げることができるであろう。実際これらの変化、出来事はティリッヒの思想の様々なレベルにその影響を示している。

3. 内的思想の展開→思想の枠組みの変化。ティリッヒに限らず、独自の思想を展開する思想家の思想は単に外的状況の変化やその影響だけでは説明できない。つまり思想家自身の思想自体の内的論理の発展や深化や挫折を辿ることが重要になる。その場合、思

想の様々なレベルを区別することが大切であり、「変化」が単なる使用される用語やその概念規定の変更なのか、当面の関心となるテーマの変化なのか、あるいは諸問題を分析し論じる際の思想の枠組みに関わる変化なのかを明確にせずに、変化と言いつても、無意味である。本研究でティリッヒの思想の発展史の時代区分を行うときに注目するのは、個別的テーマを考察する際の思想の概念的枠組みのレベルにおける変化である。このレベルにおいて、我々はティリッヒの実存的経験の深みにおける変化が思想へ波及する仕方を確認できるのであり、具体的には、意味の形而上学から存在論の人間学への変化はこのレベルの変化に当たる。

以上をまとめれば本研究でティリッヒの思想の発展史的研究として提起している方法論は、ティリッヒ自身の自己理解あるいは経験のレベル、外的時代状況のレベル、思想の内的論理とくに思想の枠組みのレベル、という諸レベルにおける考察を総合して、ティリッヒの思想の発展を捉えらえる試みなのである。

- (3) 初期のティリッヒについては、自伝[1936:54~67]、[1952b:3~9]、また伝記的研究である、パウク[1976:1~39]、シュッスラー[1986:9~27]を参照。なおレップは、本研究における初期ティリッヒから前期ティリッヒへの展開を、第一次世界大戦前、大戦中、大戦後と細かく区分して分析している。つまり懐疑の克服による信仰の確実性の確保というティリッヒの中心問題に関して、第一次世界大戦前は「学的な神概念による知的克服」(レップ[1986:18])、「客観的な信仰の確実化」(ibid.:30)が試みられるのに対して、大戦中はケーラーの義認論やリッケルトの超越論的観念論の影響によって、義認の逆説、神なき信仰の逆説による「主観的な信仰の確実化」が試みられる(ibid.:17~30)。この変化の諸段階(大戦前→中→後)は、方法論について整理するならば、「弁証法、逆説、超論理」と特徴づけられるとレップは論じる(ibid.:37)。リッケルトの影響、あるいは大戦前と中の思惟の変化などの問題提起が行われている点でレップの分析は検討に値する重要性を持つ。しかし、この場合も変化が思惟のいかなるレベルでのことが問われねばならない。なぜなら、レップ自身が述べるように、懐疑の克服、信仰の確実性、神の非対象的な把握というティリッヒの弁証神学に固有の問題意識(=根本問題)は、第一次世界大戦前、中、後を通して一貫しており(ibid.:30)、またこれがドイツ観念論影響下にあることをも考慮するならば、レップが指摘する変化は思想の基本的なレベルでの変化というよりも、それを現実化する方法論のレベルでの変化と考えるのが適当ではないだろうか。

- (4) この初期のティリッヒの文献は、バーネット・シュトラームのティリッヒ研究書の付録として収められている([1982:4*~45*])。この文献の分析は同書においてティリッヒの論述をまとめ、パラフレーズする形でなされているが(ibid.:11~53)、ポイントはティリッヒの体系構想の基礎にある実存的緊張が「イエスの人格」に向かって展開する思惟の運動を導いていること、キリスト教的経験が人格的な実践的・倫理的 세계観に関わっていること、ドイツ観念論が目的論的一元論という規定され、イエスにおける神と人間との関係が目的論的一元論の宗教的段階(人間一般の人格化の目標)として解釈されること(キリスト論)などである(ibid.:47~53)。

- (5) この最も初期のキリスト論はEW.VIあるいはMW.6に収められているが、その内容については本研究の第4章を参照。またこのキリスト論はバーネット・シュトラーム[19

82] にも付録として収められており、そこに比較的詳しい分析が見られる (ibid.:134~160)。

- (6) ティリッヒが神学者であるか、宗教哲学者であるか、という問題設定はまったく意味がないとは言わないまでも、ティリッヒにおいて神学と宗教哲学とは思想の発展過程で様々な仕方では区別されつつも、むしろ相互に依存しつつ密接に結合していることを考えれば、漠然とした一般論の形で問うことはあまり意味がない。つまり問い自体の内容が吟味され限定される必要がある。最近のティリッヒ研究の動向として目立つことは、序論で述べたように初期あるいは前期ティリッヒのとくにその宗教哲学や形而上学に関わる研究が集中的に行われていることである。そこで主として問題となるのが宗教哲学者ティリッヒであるのは、25年までの現存の著作のテーマから見て当然である。しかし、この時期の思想の全体が文化の神学という弁証神学プログラムの展開であることを考えれば——クレイトンが指摘するように伝統的な教義学の主題が取り上げられるのは26年以降のことである(クレイトン[1980:205])——、研究の次の段階としては、ティリッヒの宗教哲学的思索を神学、とくに25年のマールブルグ隣義との関係で明確化することが必要であると思われる。
- (7) ティリッヒの思想史背景の研究において最もよく論じられるテーマの一つは、ティリッヒとシェリングの関係、つまりティリッヒの思想形成に対するシェリングの影響の評価の問題である。ティリッヒ研究におけるこのテーマの重要性は、ティリッヒの自伝の証言はもちろんのこととして、そもそもティリッヒの思想形成の出発点を示している二つの学位論文がいずれもシェリングをテーマとしていることから知る事ができる([1910], [1912])。また[1955f] やHCT にもまとまったシェリングについての論述を見ることができる。というわけで、このテーマをめぐるティリッヒ研究は当然かなりの数にのぼることになる。本研究で参照した中では次の研究が重要と思われる。アダムズ[1965]はティリッヒへのシェリングの思想的影響についてかなりのページを割いており(『諸学の体系』などにおける前期ティリッヒとの関係についての論述がとくに重要、[ibid.:126~133])、英語圏におけるこの種のティリッヒ研究の先駆的なものとし評価できる。英語圏におけるより最近の研究としては、ストーン[1984]がシェリングとティリッヒの具体的なテキストの対比による研究を行っている。しかし、このテーマのティリッヒ研究でより重要なものはドイツ語圏の一連の研究であり、モクローシュ[1976]はその後のシェリングとティリッヒとの比較においてしばしば引用される基本的研究であり、またヴェンツ[1979:58~109]はティリッヒのシェリング解釈を検討した上でティリッヒの神学形成に対する後期シェリングの意義を論じている。またシュッスラー[1986]もティリッヒの神論形成の源泉として、プロティノス・否定神学、オットー、バルトとともに、シェリングをかなり詳しく取り上げている([ibid.:162~175])。またこのテーマにおけるティリッヒ研究の研究史的状況を知るには、ヤール[1989]における研究史のまとめが便利である([ibid.:20~24])。とくに20ページの脚注5を参照。なお日本においても、藤倉[1992]など同じ観点からの研究が存在するが([ibid.:15~63])、一定の水準のシェリング研究を前提とした思想史的研究は今後の課題というのが現状である。
- (8) この[1913/14]の組織神学の草稿は、ティリッヒ神学の形成におけるドイツ観念論の影響とその克服を知る上できわめて重要である。この草稿では神学体系の基礎論

(Fundamentaltheologie)として、神学体系がいかなる仕方で展開されるかが論じられる。それは「神学原理から宗教的認識の体系への展開」([1913:258])と説明されるが、真理を原理とした思惟の体系への展開というこの思考方法はティリッヒの神学体系がドイツ観念論の体系論の系譜に位置づけられることを示している。しかしティリッヒのこの神学体系論がドイツ観念論の影響を克服する側面を持っていたことは神学原理の理解自体の中に現れている。ティリッヒは、ドイツ観念論的な概念(多様性の生きた統一)と直観(生きた原理を措定する思惟)に基づいて、諸学の体系を真理に対する思惟の関係性の総体として展開する立場(絶対的立場)と、この絶対的体系を批判して矛盾や個別的なものの存在意義を認める相対性あるいは反省の立場(相対的立場)という対立する二つの立場を前提にして、この対立を克服するものと神学原理を位置づける(ibid:257)。これが神学的立場としてのパラドックスである。神学体系の具体的な展開の仕方はその後の思想の展開において変化するが、ドイツ観念論的思惟とキルケゴール的なパラドックスの強調とを結合するティリッヒ神学の基本姿勢を、我々はこの初期の神学体系の構想の中に明確に確認することができる。

(9) この点は、ティリッヒにおけるパラドックス論の展開というテーマで後に論じられる(→第4章第7節)。思想史的にはドイツのルター派神学の伝統をここに確認できる。

(10) まず第一次世界大戦とその直後の経験はティリッヒ自身の自己理解においては、

「人間以下のデモニッシュなもの人間以上の神的なものとの新しい告知を前にして、人間の本質と自分自身の上に立脚する人間の力に対する信仰、つまりヒューマニズムの体系は没落してしまった。これが革命以降の5年間の精神的状況である」([1930:116])と表現されている。代表的なティリッヒの伝記的研究であるバウク[1976]はこれを「転換としての第一次世界大戦」と表現する。確かに第一次世界大戦とその後のドイツの出来事はティリッヒの思想の大きな転換点となったことは否定できない。しかしこれを過大に評価することは危険である。ティリッヒ研究はティリッヒ自身の自己理解を単純にそのまま受け取るのではなく、それを批判的に検討するものでなければならない。第一次世界大戦の経験はその後のティリッヒにドイツ観念論と19世紀的な世界観や価値観の限界・崩壊の自覚と実存主義への接近をもたらし、さらには宗教社会主義運動への参加を促した(「政治的問題が我々の全実存を規定していた。革命とインフレの後においてさえ、それらは死活問題であった」[1952b:13])。しかしティリッヒの思想全体を見るとき、弁証神学の構想は第一次世界大戦の前後においても一貫しており、それを哲学的に基礎づける方法論においても変化よりも連続性の方が顕著である。つまりこれまでも繰り返し述べてきたように、ティリッヒの思想の発展史における転換・変化と連続性・一貫性とはそれぞれいかなるレベルにおいて述べられるのかが重要であり、その点を明確にするならばある時期の前後において連続性と転換の両面を主張することは決して矛盾したことではない。

(11) ティリッヒにとって、弁証神学のプログラムは基督教の真理を外に向かって説明するだけでなく、そもそも自分自身の信仰の確実性、懐疑の克服の問題であった。これを考慮するときにはじめて、我々はティリッヒが信仰の確実性、不安、懐疑の問題を終生執拗に追及した理由を了解できるのである。

(12) [EW.V:121]。これは初めから義認のパラドックスの問題としてとらえられていた

([ibid.:107])。

(13) この25年を中心とした20年代前半と後半における思惟の転換については、それがティリッヒ自身の歴史的精神的状況の解釈([1930f])に対応しており、また多くのティリッヒ研究者の一致した見解である。この点を比較的早い時期に指摘していたのはブライポール[1971]である。彼の研究はそれまでのティリッヒ研究を総括する仕方でのことを確認している点で([ibid.:167～172])、またこの思惟の転換をカイロス論([1922c]と[1926d]の比較)と歴史哲学、あるいはデモニッシュなものという具体的問題において検討し、信仰的現実主義の成立と解釈している点で、その後のティリッヒ研究の先駆けとしての意義を持つ。またティリッヒの政治思想を中心としたこのブライポールの研究をより精密に展開し、ティリッヒの思想の発展を明確にしたものとして、スターン[1978]の研究を挙げることができよう。しかしティリッヒの思想の発展を思惟の枠組みのレベルから論じたものとして第一に参照すべきはクレイトン[1980]であり、この研究の開いた地平を否定的にせよ肯定的にせよ検討することなしには、ティリッヒの思想の発展史的研究としては不十分なものとなるであろう。また20年代のティリッヒの思想の展開に関わる最近の研究としては、シャーレマン[1989a]が注目される。

(14) この点についてもクレイトン[1980]が最も本格的な議論を展開している。ただし、この思想の移行に対するハイデッガーの影響の評価については過大評価の傾向があり、再検討を要するであろう。

(15) この時代状況の変化、とくにその思想史的精神史的意義に関してはティリッヒの自伝([1936], [1952b])や時代状況批判([1926a], [1930f])などから多くのことを知ることができる。重要なことはティリッヒがこの変化をきわめて広い問題連関においてとらえていることである。例えば、20年代前半から後半への変化は、芸術における表現主義から新即物主義への移行にも密接に関連している([1928b:109])。そしてこれは20年代後半の信仰的現実主義の確立へと展開してゆくのである。またこのようなティリッヒの時代状況の変化が現実の歴史的变化を反映したものであること、つまりこの場合は第一次世界大戦後のドイツを取り巻く政治的経済的状況の変化、戦後の混乱期から相対的安定期への移行(斎藤孝「1920年代の世界」『岩波講座世界歴史26 現代3』所収を参照)に相関している点にも注目すべきである。つまりティリッヒの状況分析とそれに伴う思想の展開は単なる主観的感想あるいは個人的思い込みではなく、歴史の動向との現実的な関わりにおいて批判的に論じうる内容を持つのである。

(16) クレイトン[1980:169～175]

(17) ハイデッガーとティリッヒとが同様な思想史的伝統と時代状況を背景とし、きわめて類似した思想を展開する一方で、両者の間には決定的な相違が存在することは、両者のナチズムへの対応に明確に現れている。おそらくこれはヨーロッパ近代とそのヒューマニズムへの評価の相違からかなりの部分が説明できるように思われる。確かにティリッヒはヨーロッパ近代の自律的精神の問題性を指摘しつつ決定的な批判を試みているが、それはヨーロッパ近代の意義(とくに近代的自律の批判精神の高い評価)を認識しそれを真に生かすことを目指すものであった。つまりティリッヒの言う神律とは、自律の否定ではないし、形而上学としてのヒューマニズムの彼方へ飛躍することでもない。なおこの点については第5章でティリッヒとヒルシュとの比較に関係して論じられる。

(18) 思惟の枠組みのレベルにおいて、あるいは政治神学、歴史的状況解釈などに関しては、ドイツからアメリカへの亡命は決定的な変化とは言えない。確かに異なった哲学的神学的文化圏に適合する過程でティリッヒの思想は様々な変化、修正を要求されることになるが(→1952年『神学における地域主義の克服』、精神分析学の評価)、ティリッヒは一人の思想家としてすでに1933年の時期には自分の立場を確立しており、それは外的状況、環境の変化によって決定的な変更を被るものではなかった。50年代に体系化される存在論的人間学と相関の方法も20年代後半からの思想の展開のライン上に位置する。したがってドイツ時代とアメリカ時代の相違を強調し過ぎることは正確なティリッヒ理解の妨げとなる。もちろんドイツ時代とアメリカ時代という区分を行っているのはティリッヒ自身であり([1952b])、この区分の伝記的研究における意義は否定できないが、それとともにティリッヒ自身が自伝において「ドイツにおける第一次世界大戦後の政治的関心はアメリカにおいても生き続けていた」(ibid.:19)と述べている点にも留意すべきであろう。思想の発展的研究において注目すべき変化は、アメリカ亡命前後よりも、むしろ第二次世界大戦前後の変化である。この点で、「ティリッヒのその後の時代は1933~1945年と1945~1965年という二つの部分に明確に区分される」(スターン[1978:251])、「ティリッヒの政治的時代は1945年に終わったのである」(ibid.:252)との指摘は正しい。これは、政治的カイロスから、我々のカイロスの喪失、聖なる空虚への移行としてしばしば強調される変化である。

(19) 中期ティリッヒについての研究は他の時期の研究に比べてもまだ始まったばかりであり、政治思想の展開において(ストーン[1980:83~111])、またヒルシュやバルトラとの30年代半ばの論争(これも政治思想に関わる)との関連(ライマー[1989])といったテーマに関するものは存在するが、ティリッヒの思想の発展(とくに思惟の枠組みのレベルでの)にも関係する研究として重要なものは、シェーファー[1988]とヤール[1989]を数える程度である。とくにシェーファーの研究は中期ティリッヒの政治思想、政治活動の綿密な研究(EW. III所収の『我がドイツの友人へ』というラジオ放送によるドイツへの呼び掛けの分析など)を含んでおり、従来のティリッヒ像の再検討を要求するものである。以上の諸研究やまた他の伝記的研究からもわかるように、中期ティリッヒはドイツ時代と比較してもきわめて政治的であり活動的である。この「アメリカの声」の放送(アメリカの戦争情報局の依頼で)の他にも、1937年のオックスフォード世界教会会議への参加、ドイツからの政治的亡命者たちの相互扶助団体「中央ヨーロッパからの移住者自助会」の会長、あるいはドイツの民主的再建と目指す「民主的ドイツ推進協議会」の議長としての活動など。

(20) 中期から後期への転換はティリッヒの思想の発展において重要な意味を持つ。まず20年代後半から徐々に進行していた「意味の形而上学」から「存在論的人間学」への移行が移行期(前期Ⅱ+中期)を経て、後期の完成期に至り、また弁証神学プログラムを現実化する体系構想が20年代前半に比肩するものとして具体化された。この転換は次の二つの文献において確認できる。1. 1945年1月28日におこなわれたレーヴェ、ホルクハイマー、ポロックとの討論において、政治活動から『組織神学』完成への方向転換を表明した発言の記録(これは「理論と実践」と題された現在未刊行の文献であるが、ドイツのマールブルグ大学のティリッヒ文庫に保存されている。本研究では、ティリッヒ研

究に引用されている範囲で内容を確認する以上のことはできなかった)。このなかでティリッヒは「そのとき私は宗教社会主義の諸カテゴリーによってキリスト教神学の根本的転換を引き起こすことが可能だと信じていた。現在私の希望はアメリカ人にこれまで彼ら決して持つことのなかった高度に展開された神学をもたらすことに限定されている」と述べ([ibid.:2])。なおこれはストーン[1978:252]における引用に基づく)、キリスト教と社会を新たな仕方で再建するという課題から、『組織神学』の完成という目標への転換を示している。しかしこの場合も、ティリッヒが政治へまったく無関心になったとか、後期ティリッヒの思想が政治神学として意味がないとか言うことはできない。この点についてはストーン[1980:112 ~156]を参照。2. 1947年の『神学の方法の問題』。この論文においてティリッヒは『組織神学』において提出する神学体系の方法論を具体的な形で示している。後期ティリッヒは神学体系を具体的に構築することによって弁証神学プログラムを具体化し、20年代前半の体系構想とは別のタイプの体系構想を提示している。その開始を示すものとしてこの47年の論文はきわめて重要な位置を占める。この意義をはじめて明らかにしたのはクレイトン[1980]であるが、我々も本章でこの論文の内容を必要な範囲で検討したい。

- (21) バウクが述べているように晩年のティリッヒは世界各地を旅行し多くことを経験し、それを自らの神学思想の中に生かして行く(バウク[1976:258 ~272])。とくに60年の日本旅行とその際の日本の宗教者との対話はティリッヒに大きなインパクトを与えた。これはエリアーデが証言するように、組織神学を宗教史の観点から新たに構築するという構想を生み出して行くが(エリアーデ[1966:31])、65年のティリッヒの死によってこの構想は具体化されることなく終わった。しかしこの構想の一端については『キリスト教と世界の諸宗教との出会い』([1963b])や1964年のシカゴ大学での講演「組織神学者にとっての宗教史の意義」([1966])によって知ることができる。これはティリッヒの思想の発展史における一つの変化(体系構想のレベルにおける)を示すものであり、60年以降をティリッヒの思想の発展史における一つの時期(晩年期)として取り扱うことは正当であると思われる。この最後の思想の発展段階については、第9章を参照。またティリッヒの日本訪問については、講演集『文化と宗教』([1960c(1962)])あるいはT. トーマス編集の論文集『宗教と擬似宗教との出会い』([1989])の第3部などを参照。

- (22) 超論理的方法(die metagogische Methode)は、1920年代のティリッヒの学問論あるいは宗教哲学の基本的方法に対する名称であり、認識・知、宗教、意味などの基本的諸概念の本質規定(本質概念の規定)を行うための方法である。つまり意味の形而上学の基本概念である、意味形式—意味内実、思惟—存在(志向作用—志向されるもの)を導出する方法が超論理的方法なのである。しかし、ティリッヒの哲学的方法論はそのときにおいて様々な表現が与えられていること——「批判的—直観的」方法([1922b:88])→「超論理的方法」([1923a:122ff., 215ff.])→「超論理的方法」([1925a:130 ~133])→「神学的本質直観」、「純粹直観」([1927c:72ff.])という一連の方法論の展開の中に位置づけられる——、また方法論の説明はそのつど批判哲学と現象学的直観の結合という基本線にそって説明がなされるが、その方法を具体的に適用するプロセスが不明確なまま本質概念が導出されること(つまり方法の具体的運用に先立ってすでに結論が前提とされている、つまり循環論法になっているという印象が強い)など、解釈を

困難にしている問題が少なくない。方法論に対する名称の多様性という第一の問題点については、ティリッヒの方法論においてカント以降の哲学の方法論の議論が前提になっていることに留意して、その点を思想的に緻密に分析するならば、少なくともティリッヒの意図の正確な理解は困難ではないだろう。「超論理的方法」という用語自体はトレルチの『歴史主義とその諸問題』からヒントを得ていることは明らかである（[1923a: 215]）。そのティリッヒの意図とは、意味の創造という人間の精神的行為の形式（諸原理とカテゴリー）を批判的方法によって分析し、続いてそれによって把握できない意味行為の本質（生きた内実）を現象学的本質直観によって記述し、現象学によっては無視される形式と内実との歴史的弁証法と規範概念の持つ個別的性質を把握すること、つまり、批判的方法、現象学的方法、プラグマティズム的態度という三つの諸方法を総合することによって、宗教などの意味行為の形式、内実、具体的規範をとらえることである（これは[1925a:122～133]の説明によった）。これは、近代宗教哲学を合理的時代（カント以前）→批判的時代（カントとドイツ観念論）→直観的時代（現象学に基づく新しい存在論の試み）という展開において理解した上で、その限界を宗教が本来意図する逆説性を形式と内実との弁証法として捉ええることによって克服する試み（[1922b]）のライン上に位置している。なお、ティリッヒの超論理的方法を含んだ意味の形而上学に関する研究としては、アダムズ[1965:116～182]、シュッスラー[1986]、ヤール[1989:70～144]を参照。

- (23) 志向作用と志向されるものの相関はフッサールの現象学の基本に属する事柄であるが、1923年の『学の体系』における思惟と存在との関係が志向作用と志向されるものとの相関として理解されることは次の言葉より明らかである。「あらゆる認識行為には、二つの要素が含まれている。（認識）行為自体とそれが向けられたもの、意図することと意図されたものである。もし意識が対象的に把握するために何らかのものへと向けられる行為を<思惟>と名づけ、そしてその行為が向けられるものを<存在>と名づけるとき、我々は知の中に含まれる二つの基本要素を思惟と存在と規定したのである。しかし、その場合、我々の意味における<思惟>は熟考といった心理的行為に関わる一切のものから区別されねばならない。熟考すること、反省することは完全に心理的思惟過程であり、思惟の一つの現象の仕方なのである。……同様のことは<存在>概念にも当てはまる。それは存在する事物や存在する実体から区別されねばならない。これらの概念においては、すでに思惟と存在は一つなのである。……しかしここで問題なのは知の根本要素である。我々は思惟を存在に向けられた行為という以外の仕方ではまったく規定できない。また存在は思惟によって意図されたもの、思惟行為がそこへと向けられたものという以外の仕方では規定できない。根本概念に関してはこのような交互規定を越えることはまったく不可能である。……本来的に規定不可能であり、ただ一方から他方を交互に照らし合うことだけが可能なのである」（[1923a:119]）。つまりティリッヒにとって、認識、知を構成する根本要素としての思惟と存在とは、経験的あるいは物的存在ではない。つまりフッサールの意味での超越的存在ではなく、純粋意識を構成する志向作用と志向されたもの、ノエマとノエシスにあたるものなのである。そして、思惟と存在、intentioとintentumとは、分離不可能な相関構造を成しているものであり、それぞれを切り離して実体化することはできないのである。このようにティリッヒはフッサール

— とくに中期フッサールの代表的著作である「イデーン」の第一巻がティリッヒにとって重要であろう — から多くの点を学ぶことによって、自らの宗教哲学（まさに宗教現象学）を展開しているのであり、この点から宗教哲学の方法論を含めた詳細な検討を行うことが今後のティリッヒ研究の課題となるであろう。

(24) 学の体系を三つの基本原理から構成するという発想は、ティリッヒ自身が述べるようにフィヒテの知識学と構造的に類似している（[1923a:121]）。つまり、ティリッヒの「1. 存在は思惟において包括されるもの、つまり思惟が規定するものとして措定される。

2. 存在は思惟によって異質なものの、包括され得ないものの、思惟に対立するものとして求められる。

3. 思惟は思惟行為において自らに対して現前している、つまり思惟はそれ自体へと向けられ、それ自身を存在へと変化させる」（ibid.:119f.）

という三つの命題は、フィヒテの知識学の三つの根本命題・原則である、「1. 自我はそれ自身を措定する。2. 自我に対して端的に非我が反措定される。3. 自我が自らのうちの可分的自に対して可分的非我を反措定する」に形式的対応し（思惟—絶対的自我、存在—非我、精神—可分的我）、また三つの原則から諸学の体系の全体的構造が規定されるという点で両者は一致する。もちろんティリッヒ自身も「空想的な形而上学的思弁」ではないとして自らの方法論とフィヒテとの違いを示唆しているように（ibid.:121）、ティリッヒの言う＜思惟＞とは、それを＜存在＞から分離するならば、近代的な主観・客観構造における主観に相当するものではあるが、ティリッヒが＜存在＞との相関を強調しているように、＜思惟＞は端的に自己を措定し理性を統一する絶対的自我、超越論的主観ではない。また、トンプソンは思惟科学、存在科学、精神科学という科学の三区分に関して、フィヒテだけでなく、むしろヘーゲル（『エンチクロペディー』）の学の体系論の意義を強調する（トンプソン[1981:174～180]）が、それは本研究で検討したようにティリッヒの体系論がカントとドイツ観念論の古典的な哲学的学問体系論の伝統に依拠していることから考えて、当然の指摘と言える。しかし体系の理念や学の体系の区分の仕方に関して、ドイツ観念論の個々の哲学者の影響をティリッヒにおいて厳密に区別することが可能であるか、あるいは意味があるかは疑問である。いずれにせよ、ドイツ観念論自体の詳細な専門研究に基づいて、慎重な比較検討することなしに、表面的異同を指摘してもティリッヒの思想の解明にはあまり益がないであろう。

(25) 23年の体系論、とくに存在科学の三区分に関して、ティリッヒの念頭にあるのはリッケルトの体系論である。「科学の方法論と体系論についての論争は、本質的にこの概念形成の種類の対立をめぐるものである。この対立を浮き彫りにしたことは、とくにリッケルト学派の貢献であるが、そこにおいて対立がそのままになっているということはその限界を意味し、論争が不毛になることの原因となっている」（[1923a:135]）。この概念形成の種類の対立とは、先に述べた新カント学派における自然科学と精神科学（その認識目標としての法則と系列）の二分法を指し示しており、ティリッヒの諸学の体系はこの不毛な二分法による対立（方法論のレベルでは、説明と了解の二分法となる）を克服することを意図している。そのためにティリッヒは提唱するのは、法則と系列に、それらの前提である形態を加えた三分法に他ならない。認識行為において思惟が志向する存在の直接的な形式は「形態」であり、それから派生あるいは抽出されるのが物理学、

化学などの目指す法則と、歴史学が記述しようとする系列に他ならない(ibid.)。そのつどの認識においてとらえられるのは個別的な形態であり(これを直接の認識対象とするのが生物学、心理学、社会学の形態科学である。つまり形態とは個人の身体的、心理的現実あるいは共同体の社会的現実には他ならない)、この形態が個別的かつ普遍的であることによって、個別的形態とその生成のコンテキスト(→系列)との連関と、類似した諸形態の間に成立する法則性とを問うことが可能になるのである。「形態概念は包括的であればあるほど普遍的な法則概念に近づく。……形態概念は具体的であればあるほど、個別的系列概念に近づく」(ibid.)。したがって、法則と系列、説明と了解、自然科学と精神科学の区別は、その区別自体は正しいとしても、そこから二分法的対立を引き出すのは、直接的な現実からの抽象化の結果にすぎない。

(26) ある特定の精神的意味的行為(宗教とか芸術とか)を対象とする精神科学が精神史、哲学、規範的体系学と三つの要素によって構成されるというティリッヒの見解は(ibid.:211~223)。なおこの構想は[1919b]に遡る)、広義の宗教学を構成する狭義の宗教学(科学としての宗教学=現代宗教学)と宗教哲学と神学の三者の関係を考える上で極めて示唆的である。つまり、ここから得られる帰結は、啓蒙的な科学理念にしたがって中立的で客観的な宗教現象の理解(=「科学的」な方法論の宗教現象への適用)を目指す現代宗教学、多様な現象の統一的理解(なぜ多様な諸現象が「宗教」というカテゴリーに分類されるのかという問題。古典的な宗教哲学における宗教の本質論)あるいは宗教の人間存在における根拠を問う宗教哲学、特定宗教の価値判断によって「正しい・真の」宗教(宗教の規範概念)を論じる神学のいずれかだけでは宗教研究として不完全であり、これら三者を統合することが最終的には要求されるということである。宗教はいわば経験概念、本質概念、規範概念という三つの方向から概念化可能なものであって、これらは互いに他のものを前提とし要求し合うのである。こうして、我々はティリッヒの宗教現象を対象とする精神科学としての宗教学という理念の下に、現在ともすれば分裂し対立に陥っている宗教学と宗教哲学と神学から、宗教の総合研究を構想する可能性についての示唆を受けることができるのである。

(27) [1923a:247f.]。ここで注意すべき点は、宗教の規範概念は宗教の本質概念から区別されると共に、一方から他方を論理的な分析推論だけによっては演繹できないという点である。これは宗教の本質概念を問う宗教哲学と、宗教の規範概念を扱う神学とが、相互に相関可能であっても、あくまで他方へ還元不可能な独立した学問であるということの意味する。これは後に『組織神学』で相関の方法として説明される哲学と神学、問いと答えの関係の側面に他ならない([1951a:18~28])。

(28) [1923a:247f.]。「神律的」体系学は、意味システムの内実の把握を直接意図するという点で、意味システムの形式を第一義的对象とする「自律的」体系学から区別される。しかし、前期ティリッヒにおいても、神律と自律との関係は必ずしも単純ではない。1923年の『諸学の体系』では、「神律は無制約的なものために無制約的なものへ向かうことである。自律的精神態度が制約的なものへ向かい、制約的なものを基礎づけるためにのみ無制約的なものに向かうに過ぎないのに対して、神律は制約的な形式において無制約的なものを把握するために制約的な形式を用いる。したがって神律と自律とは異なった精神機能ではなく、同一の機能の異なった方向性なのであって、単純な対立ではな

く、弁証法的に対立するのである」([1923a:245])。つまり、神律と自律とは、意味現実における形式と内実の弁証法的関係（つまり、宗教と文化の関係）に基礎づけられ、意味行為においては本来緊張的に統一されているのである。自律と他律との矛盾的对立は、一方で神律が自律的合理性に対立する形式を神聖化し（→非合理、不条理、他律）、他方で自律が意味内実を表現する象徴を合理化する（→空虚化し平面化した自律）ときに生じるのである(ibid.)。これに対して、1925年の『宗教哲学』では、神律と自律との統一が意味内実と意味形式の統一と考えられるのではなく、むしろ内実と形式との統一が神律と呼ばれる。「無制約的な意味内実と制約的な意味形式の統一としての宗教と文化の統一は、両者の本質に即した関係である。我々はこの統一を神律と名づけ、それによって無制約的なものという内実によるすべての文化形式の充実を理解するのである」([1925a:142])。神律は、意味形式と意味内実、宗教と文化の統一であり、この統一が解体するところに自律と他律の対立関係が生じるのである。つまり意味内実との統一性から切り離して制約的な意味形式が絶対化されるときに神律に対立する意味での自律が現れるのであり、これに対抗して生じるのが他律である。したがって「自律と他律は神律内部の緊張である」(ibid.:143)。以上から、前期ティリッヒにおいても、神律に関して、それを意味内実への志向性にとらえ自律との弁証法的関係づけを考える理解と、自律と他律の統一、つまり形式と内実の全体の統一性として捉えられる理解とが存在するのである。また『組織神学』第一巻における神律・自律の関係づけは、後者の理解に従っている([1951a:83~ 86, 147~150])。

ティリッヒの宗教思想のポイントの一つは、文化と宗教との関係性をいかに理論的に説明するかであるが(第7章を参照)、その場合神律と自律の諸概念がティリッヒ自身の思想の発展史の中にいかに位置づけられるのか、また神律と自律(意味の諸要素に対する精神の志向性、あるいは精神的態度)と、宗教と文化の動的な関係性の歴史的展開(歴史的な精神的状況)とが、どのように関係づけられるかが問題となる。これらの問題に関係するティリッヒの「神律、自律」概念の研究としては、クレイトン[1980:191~222]、シュッスラー[1986:63~68]が代表的である。クレイトンはティリッヒの弁証神学の二つのモデル(問い-答え、形式-内実)の批判と、それによるティリッヒの思想の発展史の解明という問題設定から、神律から相関への移行の中にティリッヒの思想の展開を見ている(クレイトン[1980:218~221])。またシュッスラーは神律と自律を精神態度と精神的状況(歴史的状況)という二つのレベルにおいて分析している。

- (29) 前期ティリッヒにおける形而上学の現状に関する言及としては、[1923a:228~233]、[1926a:42~47]にまとまった記述が見られる。カント以来の形而上学批判に対して、生の哲学や現象学によって新しい形而上学あるいは存在論の可能性が開かれたこと、そしてそれが19世紀の市民社会の現実感覚とそれに対応した哲学の方法からの脱却を意味することが指摘されている。この変化は、フェルマンが現象学と表現主義に共通する現代ドイツを特徴づける思考形態あるいは現実感覚として挙げる「脱現実化的現実化」(entwirklichende Realisierung)に対応するものと言えるであろう。なおフェルマンはこの思考形態がバルト神学(『ロマ書』)にも見られることを指摘するが(フェルマン[1982:69f.])、「表現主義の神学」(Theologie der Expressionismus)という表現は

まさにティリッヒに相応しいものである。いずれにせよ、ティリッヒにおける形而上学の再評価も時代状況とその現実感覚を背景にして、はじめて理解可能になることを忘れるべきではない。なぜなら「形而上学は一つの時代全体の作品であり、一つの時代がそこに自己と自己の状況とを永遠の前で直観する象徴」([1926a:46f.])だからである。またティリッヒがとくに強調し、実際に20年代後半に独自の立場として展開するのは形而上学的な歴史の意味解釈としての歴史形而上学なのである([1923a:229], [1926a:46])。それは宗教社会主義という実践的思想的課題からの要請である(→第5章)と同時に、トレルチの歴史哲学の問題の継承に他ならない。

(30) この点については、ティリッヒの宗教論を扱う第7章を参照。またこのカント解釈についてはビヒトのカント宗教哲学(ビヒト[1985])と社[1990]を参照した。

(31) [1923a:231ff.]. なお、ティリッヒの「存在論」の規定は、大きく言って「存在論」が否定的あるいは消極的意味で用いられる20年代前半までと、例えば27/28年のドレスデン講義におけるような積極的意味で用いられる20年代後半からとを区別する必要がある。これはクレイトンがハイデッガーの影響によるティリッヒの神学、存在論の概念規定の変化として指摘される点であるが(クレイトン[1980:169~175])、ハイデッガーとの関係については別にして、20年代前半までの意味の形而上学の下位区分として位置づけられ、歴史的現実の解釈には直接関わらない存在論と、歴史的な存在である人間存在が問う「存在の意味の問い」の構造を明確化することを課題とする20年代後半以降の存在論(これは『組織神学』の存在論でもある)との区別なしに、ティリッヒ神学が存在論的であるとか、ティリッヒが神学を存在論化したと言っても、ティリッヒの思想のどの段階、その局面を問題にしているのかが曖昧であり、十分なティリッヒ理解に立った批判とは評価できない。ティリッヒの存在論の諸概念の変化や多様な定式に言及した研究としては、サッチャー[1978:1~24]を挙げることができるが、サッチャーの関心は人間存在の意味の問い(存在論的問い)という意味でのティリッヒの存在論(20年代後半以降、とくに50年代のティリッヒ)であり、思想の発展史という観点が欠如しているために、思想的発展を無視したティリッヒの一面的解釈に陥っている。

(32) 意味付与行為、意味充実行為はフッサールの現象学の用語であり、ここにもティリッヒによる現象学の積極的受容が確認できる。フッサールは『論理学研究』第2巻において意味や言語の問題を現象学的に分析する中で、意味付与行為(sinngebende Akt)と意味充実行為(sinnerfüllende Akt)の区別を論じる(フッサール[1901:37ff.])。意味を表示する表現に関して、表示作用の対象が実際に感性的直観に対して与えられている場合と、思念されているだけで直観的に現存していない場合とが区別される。意味の表現の本質を構成するのは後者(=意味志向)であり、意味志向が充実される(例証、強化、例示、対象の顕在化)ことは必ずしも必要ない。このような対象の直観を欠く場合にも、表現の本質を構成するものとして考えられる作用を意味付与作用と呼び、この志向と志向されるものとの対象的関係が顕在化されている場合に、それを意味充実作用と呼ぶ。このフッサールにおける意味付与作用(意味志向)と意味充実作用との区別は、研究者が指摘するように心理主義批判という点を含めて(意味と指示との区別など)、フレーゲの影響が考えられねばならないわけであるが(モハンティ[1982:1~42])、ティリッヒの意味論もこのようなドイツの哲学的状況の中に位置づけられねばならない

のである。しかし、ティリッヒがこのフッサールの区別を、歴史のプロセスの中で精神が行う創造的行為、とくに規範形成の問題に適用しているところに、ティリッヒの宗教論独自の展開が見られるのである。つまり、ティリッヒは志向作用と志向されるものとの相関を、純粋意識の領域において考えるのではなく、歴史的世界においてとらえているのである。これは、『論理学研究・第2巻』や『イデーンI』のフッサールからの逸脱と考えられるかもしれないが、歴史的世界における意味作用とその充実を対象とする宗教現象学においては当然の展開と言わねばならない。なお、ティリッヒの意味概念については、本研究の第7章も参照。

- (33) 神律概念の思想史的背景については、クレイトンが指摘するように、カントの自律概念との連関、あるいはティリッヒの師であるケーラーやイーメルスの影響が考えられるであろう(クレイトン[1980:36f., 196])。しかし、「神学的倫理に対する神律テーマの選択が持つ中心的地位は後期啓蒙主義以来の神学におけるこの概念の傑出した役割という実例の中で説明可能になるのである。現代のプロテスタント神学において広く行き渡っている見解に反して、神律概念はパウロ・ティリッヒによって最初に作り出されたのではない。この概念は今世紀の20年代よりはるかに遡る歴史を有し、19世紀初期には広範に確認できる」(グラーフ[1987:11])と、グラーフが彼の神律概念の思想史的研究の始めに述べるように、ティリッヒに至る神律概念の思想史的展開についても研究すべき事柄が多く残されている。

またティリッヒにおける「神律」概念の展開に関しては次のようにまとめられるであろう。神律概念は20年代の文化の神学、宗教社会主義論、宗教哲学の諸文脈において、つまり意味の形而上学の枠内でまず定式化され、そこにおいては意味形式のと意味内実という対概念を用いて規定された。とくに初期の宗教社会主義論における神律は、カイロス概念の場合と同様に宗教社会主義運動がまさに到来せんとしている社会的文化的状況を表現するために使用されたユートピア的色彩が濃い概念であった。これは20年代後半の信仰的現実主義の内に移され、さらに後期の『組織神学』では意味の形而上学の枠組みからはずして用いられるようになる。もちろん自律と他律の弁証法(両者の対立の克服するもの)、精神史の一段階という意味で用いられる点では一貫しているものの、『組織神学』では人間存在に含まれる問いに対する答えの様々な局面を表現するものとして、「問い-答え」の図式の中に位置づけられることになる。『組織神学』第一巻では、現実の理性の内的対立の一形態である自律と他律の対立を克服するもの求める問いに対して、この対立を克服する終極的啓示がもたらす解決として([1951a:83 ~86, 147 ~150])、また第三巻では歴史的生の曖昧さ(両義性)に基づく文化・道徳・宗教の分裂あるいは対立を解決する聖霊の現臨が実現された文化・道徳の有り方を示すものとして([1963a:30 ~106, 245 ~268])、「神律」が用いられている。つまり20年代の意味の形而上学では、神律は諸学の体系全体、文化の全体を性格づけていたのに対して、『組織神学』では神学体系を構成する部分の一つとして位置づけられているのである。また、神律概念に関わる思惟の変化についてもクレイトン[1980:204, 221]を、また神律概念に限らずティリッヒ研究にとって、中心的概念や用語が思想の発展史の過程で変化していることに留意することの重要性についてはクレイトン[ibid.:24]を参照。

- (34) ティリッヒは具体的な諸問題を論じる際に、しばしばその問題を宗教史あるいは精

神史の中に位置づけることから作業を始めている。つまり宗教史は個々の問題の意味を理解する枠組みとして機能している。もちろんそれは具体的な歴史研究によって実証的に検証可能なものというよりも、理念的にいわば歴史の諸現象の連関と展開の深層構造として設定されるものではあるが、ティリッヒの議論の展開を理解する際に重要なポイントになる。この宗教史の図式は、20年代の文化の神学あるいは宗教社会主義論の諸論文ではほぼ次のような形で示されている（[1923c], [1924a:107ff.], [1925a:150ff.], [1926b:109 ~119], [1926d:177 ~181]）。1. サクラメンタルな精神状況。この段階においては聖と俗は本質的一体性を保持し、神話と祭儀の中には、神的なものとデモーニッシュなものとの混在している。合理性はまだ未発達である。2. 神政(Theokratie)。これは無制約的な要求の担い手としての神によって精神が規定される段階であり、預言者による神的なものとデモーニッシュなものとの峻別、正義の原理による宗教的政治的権威の批判にその典型的現れを見ることができる。しかしこれは自律の段階ではない。3. 自律と他律の分裂。合理的精神、理性が独立した批判者として登場し、一切の他律的なものの束縛を打ち破り、すべての精神的領域を支配しようとする。これによって原初的なサクラメンタルな精神状況は完全に破綻し（破れた神話）、理性の自律とそれに対する他律的反動との分裂が生じる。4. 自律の形式化（世俗化）と新たなデーモン化。自律的精神がその本来持っていた精神の深み（無制約的な意味根拠との関わり）を忘却することによって文化（意味システム）の内部に空洞が生じ、そこに新たなデーモン（サクラメンタルな自然的デーモンではなく）の侵入の危機が生じる。5. 新たな神律の探求。世俗化し形式化した文化・社会と他律的教会との分裂と対立を克服し、新しいデーモンに打ち勝つ神律的精神状況の探求、待望、準備が始まる。しかし神律の実現はカイロスにおいて生じる啓示の突破によってのみ可能であり、また具体的に生成した神律的社会・文化もまた神の国そのものではない、つまりそれ自体一時的で過ぎ行くものである。おそらくティリッヒは新たな神律の状況が再び分裂し、1～5の展開が再び反復されると考えているように思われる。なお、初期のシュリング研究あるいは後期思想における宗教史の問題と、以上の枠組みとの関係については第9章を参照。

(35) [1923a:251f.]

(36) 1923年の「諸学の体系」、1925年の「宗教哲学」と「教義学講義」（マールブルグ講義）において具体化された「文化の神学」の体系構想が、1919年の「文化の神学の理念について」の基本構想の展開であることはすでに論じた通りであるが、結局この文化の神学の構想の可能となる根拠が、神律的規範学（体系学）の可能性にかかっていること、そしてそれを説明することが23年の体系論の目的の一つであったことを確認する必要があるだろう。文化の神学が「1. 文化の一般的な宗教的分析。2. 文化の宗教的類型論と歴史哲学。3. 文化の具体的な宗教的体系化」の三つをその課題とすることから分かるように（1919b:76）、文化の神学は文化を宗教的内実の観点から、つまり神律的な視点から体系化することの可能根拠が示されない限り、単なる構想にとどまらざるを得ないのである。

(37) 「弁証家の思考作業はつねに否定的であると同時に肯定的である」ということから導き出される弁証神学の方法、つまり弁証法的方法(die dialektische Methode)（[1913:45]）は、後に「相関の方法」として定式化される方法論の出発点として位置づけられ

る。この神学の方法論に関して重要なことは、とくにドイツ時代のティリッヒにおいて（そしておそらくはアメリカ時代においても）つねに義認信仰の弁証法的構造が神学の方法論の弁証法を基礎づけているという点である（ibid. :46）。また「問い・答え」モデルと並ぶ「形式・内容」モデルの起点も、この「教会的弁証学」の中に真理の体系を形成する「構成的方法」（die konstruktive Methode）の中に見ることができる（ibid. :45）。なお、ティリッヒの神学方法論におけるこの「教会的弁証学」の重要性を指摘し、それとティリッヒの弁証神学の基本的モデルとの関係を論じた先駆的研究として、クレイトンの研究は高く評価されねばならない（クレイトン[1980:188ff.]）。

- (38) 25年前後における思惟の転換はティリッヒ研究者の共通認識になっている。これは様々の観点から指摘されている。例えばブライボールは、60年代の政治神学に関連するティリッヒ研究を総括しつつ、カイロス概念あるいは歴史解釈を手掛かりに20年代後半のティリッヒが信仰的現実主義へと移行していることを分析している（ブライボール[1971:167～224]）。またアーメルングは71年出版のティリッヒ研究（1969年の就職論文）において、ティリッヒの思惟の発展史（とくに倫理想という観点で）を「文化の神学」→「恩恵の形態」→「深みの次元」という三つのキー・ワードによって後づけている。25年前後の転換はこの内の文化の神学から恩恵の形態に対応する。これらはティリッヒの思想の発展史の研究として、とくに20年代のティリッヒの思想の発展に関する研究として先駆的なものであり、その後のティリッヒ研究に一つの方向を示したものとと言える。その後にこれらの研究を前提しつつ、一定の修正を行い、新しい観点を加えて、ティリッヒの思惟の発展の綿密な後づけを行ったのが、クレイトンである。彼は、それまでの思惟の転換のメルクマルに加えて、27/28年のドレスデン講義の意義を明らかにし（クレイトン[1980:172ff.]）、キリスト論の強調と啓示概念の転換（ibid. :205f.）などによって、25年前後の思惟の転換の意味を明確にした。その後のティリッヒ研究の課題の一つは新しい材料を加えつつ、この25年前後の思惟の転換の背景、原因、意義などを明確にすることであり、本研究もこの側面を共有している。

- (39) この中期ティリッヒ（1933～45）の研究は、ティリッヒ研究においても長い間手がつけられてこなかった分野であり、伝記的事項との関連で触れられるか、あるいは後期ティリッヒと一括してアメリカ時代の一部として扱われるに過ぎなかったように思われる。しかし最近この時期に関しても、思想の発展史における位置づけを明らかにする研究が見られるようになってきた。現時点でのこの時期のティリッヒ研究の主要なテーマは政治神学、あるいは政治思想である。これは、中期ティリッヒがアメリカ亡命と反ナチ運動（ヒルシュとの論争）、オックスフォード会議、中部ヨーロッパからの移住者の自助会や民主ドイツ推進協議会での活動など、活発な政治的活動と発言によって特徴づけられていることから当然である。このようなティリッヒ研究としては、シェーファー[1988]やライマー[1989]、[1990]を挙げることができる。ライマーの研究は主にティリッヒとヒルシュとの論争を題材にして、ティリッヒの神の國論、政治思想を論じたものであり、またシェーファーは中期ティリッヒの政治思想に焦点を合わせたものであるが、その中で思想の発展（存在論と人間学によって思惟を基礎づける方向性）、とくに「問い・答え」モデルの成立についても言及している（[シェーファー[1988:104f. 116]]）。またヤール[1989]は前期ティリッヒの思惟全体の枠組みとして「形態形而上学」を

詳細に論じた研究であるが、その連関で中期ティリッヒの長い間未刊行であった重要な論文『宗教と世界政策』（おそらく1938/39年）から存在の自己・世界構造、世界・自己相関という後の『組織神学』に展開する思想を取り上げている（ヤール[1989:338～352]）。

(40) 1947年の「神学方法の問題」は20年代後半から準備され後期ティリッヒ神学に至る思惟の発展・移行のプロセスが一つのまとまった形になって現れた最初のものとして重要な位置を占めている。我々はここに『組織神学』における神学体系構築の方法論の成立を確認することができる。この論文のこうして重要性を最初に指摘したのは、クレイトンであり（クレイトン[1980:204]）、クレイトンはそれまで評価されてこなかった諸文献の意義を明確にしつつティリッヒの思想の発展史を説得的に論じたという点で、ティリッヒ研究の古典としての意義を持つ。

(41) 47年の「神学方法の問題」が『組織神学』の方法論の確立を意味していることは両者を比較することによって明確になる。

「神学方法の問題」

『組織神学』第1巻の序（[1951a:3～68]）

I. 方法と実在

信仰的現実主義（自己超越的現実主義）

の方法。実在が方法を要求する

認識の仕方と実在との出会いの三つの要因

D 12

実在との「宗教的」出会い

－実在について究極的に関わること

B 4

II. 神学と宗教哲学

B 7, 8

究極的関心・実在との宗教的出会いの

考察方法

1. 理論的距離を持って観察し記述する

→宗教哲学

2. 考察する者が実存的に関与する

→神学

究極的関心、宗教経験の二面性

B 4

絶対的・無制約的・究極的/相対的・制約的・具体的

III. 神学的方法における実定的要素

究極的関心は具体的→象徴解釈

B 3, 4

宗教的現実への参与が神学的前提

→神学的循環

信仰が神学の先行条件

キリスト教神学：

キリスト教教会の業・方法論的自己解釈

イエスはキリストであるというメッセー

D 8

ジとそれに基づく象徴と制度との解釈

IV. 聖書と伝統に関わる神学的方法

聖書の三つ要素

1. 我々に究極的に関わるものの、キリスト
としてのイエスの形姿における決定的な顕現
→キリスト教神学の基準 D 10
2. 原始教会におけるこの顕現の受容 (→伝統)
3. 新しい現実の決定的な顕現と教会における
その受容の準備 → 宗教史
- V. 神学方法の直接性の要素
- 神学方法の実定的要素→神学の内容 D 8
- 神学方法の合理的要素→神学の形式 D 10
- 神学方法の直接性の要素→神学の媒介 D 9
- 経験：現実への参与
- VI. 神学方法における合理性の要素 D 10
- 神学：究極的関心の方法論的解釈
- 組織・体系
- 広義（一貫した、相互に依存した諸命題の全体）
- ↓ cf. 狭義（原理からの演繹）
- すべての有意味な断片は暗黙の体系
- すべての体系は明示的な断片
- 神学の実定的性格と合理的性格
- 合理的性格の持つ説得力
- 神学の二つのタイプ A 1, 2
- ケリュグマ神学
- 弁証神学
- 問われた問いに答える
- ケリュグマを實在の前哲学的
あるいは哲学的解釈に関係づける
- ↓
- 共通根拠 (common ground) が必要
- VII. 相関の方法 D 12, 13
- 問いと答えの相関、宗教的象徴を
問いに対して適切な答えとして解釈
- 問いと答えとの相互依存性を確立
- 形式と内容（実質・substance）
- <例> ロゴス論
- 相関の方法は自然主義と超自然主義との論争
を克服

以上ように、47年の論文が、「組織神学」の方法論の最初の提示であることは明らかである。これはドイツ時代の神学体系の構想を比較するときいっそう明確になる。その場合、27/28年のドレスデン講義が神学方法のレベルにおいても「組織神学」に向かう発展・移行の方向性の存在を確認できるであろう。

(42) 1919年の「文化の神学の理念について」はその標題が示すように、ティリッヒの「文化の神学」の理念と構想の提示を意図したものであり、それと対比される「教会神学」(Kirchentheologie)については、この時点でティリッヒが乗り越えようとした従来の神学であるということ以外にはその内容については明確に叙述が見られない。つまり、教会神学とはさしあたり文化の神学が成立するための前提となる「教義、祭儀、聖化、共同体、教会といった特殊な宗教文化」(つまり狭義の宗教)を認識の対象とし、宗教的伝統の独自性とその持続性に配慮する神学ということができるであろう([1919b:81~85])。したがって文化の神学と教会神学とはまずそれぞれ相互に補完しあい、分裂すべきでないことが認められた上で(ibid.:83)、それぞれの分業が考えられている。「組織神学」におけるケリュグマ神学と弁証神学がこの神学の区別に遡り、またそれに類似していることは述べた通りであるが、19年の論文における区別との違いも明らかに把握する必要がある。その違いは、「組織神学」における弁証神学は文化の神学の場合以上に「ケリュグマ」自体に積極的に関係すること(「ケリュグマ」を状況に内在する問いへの答えとして解釈する)から生じている。つまり弁証神学は19年の論文で「文化の神学と教会神学との間の積極的関係」(ibid.)と述べられていたものの具体化であり、その意味で弁証神学とケリュグマ神学の区別と文化の神学と教会神学の区別とは厳密には重ならない。また実際の神学的作業として具体化される様々な「神学」の立場は、それぞれの仕方、弁証神学の要素とケリュグマ神学の要素を含むものであって、弁証神学とケリュグマ神学とは神学的場を構成する二つの両極と考えるほうが事態に即しているのである(さらに言えば、この神学的場はキリスト教という具体的な宗教の存在を規定する「状況とメッセージ」という場でもある)。したがって、弁証神学とケリュグマ神学との関係は、文化の神学と教会神学との関係に比較して、より内的で緊密な両極の関係、あるいは個々の神学作業に対しては構成的関係にあると考えることができるであろう。なお、以上の問題に関連した研究としては、クレイトン[1980:208f., 222]に簡単な言及が見られる。

(43) [1951a:5f.]

(44) ティリッヒの神学体系、とくにその「相関の方法」が解釈学的構造を持つことについては、本研究の第4章で論じられるが、このことに関するティリッヒ研究における議論としては、トラック[1975]、グリッグ[1985]が存在する。とくにグリッグはティリッヒの象徴論と彼の神学体系の解釈学的構造との連関を指摘している点で注目すべきものと言える。グリッグは状況-メッセージ、哲学-神学の間に設定される「問い-答え」の構造に関して、弁証神学的方法と解釈学的方法とを区別する。つまり「この明示的で一般に認められた、相関の弁証神学的方法に加えて、ティリッヒの体系の中には相関の解釈学的方法と呼ばれるものが暗に存在する」(グリッグ[1985:54])。前者の弁証神学的方法については、本研究でティリッヒの用語法にしたがって、弁証神学の一つのモデルである「相関の方法」モデルとして説明したものであり、グリッグの示すように、ここにおいては解釈あるいは議論の展開は「問いから答えへ」(「状況」に含まれた問いの解釈と定式化に対して、それへの答えとして「メッセージ」を解釈する)という方向を取る(ibid.:61)。これに対して、グリッグがティリッヒの体系に暗に含意されたものとして取り出そうとする「解釈学的な相関の方法」では、議論の展開は「答えから問

いへ」となる (ibid.:62)。グリッグの言う「解釈学的方法」はメッセージを表現する象徴から出発し、それが答えようとしている問いが何であるかを問題とし、それによってその指示対象が概念化を越えている象徴を、有意味な仕方で（存在論的構造つまり哲学的概念領域内部での位置を明確化するという仕方によって）解釈することを試みるものである (ibid.:53~63)。この方法論的な区別は、ティリッヒにおける象徴（究極的関心の具体的な内容となるものであり、存在自体を表現するが、存在自体についての実事を与えるものではない。翻訳や還元は不可能であり、解釈学的な相関の方法によって間接的に説明されるだけ）と象徴的命題（存在自体についての否定的事実を比喩的に表現する命題。これは非象徴的形式へ直接翻訳可能である）との区別と混同を分析する上で重要ポイントとなる (ibid.:72)。このようなグリッグの区別は、ティリッヒ自身による「相関の方法」の定式化の仕方とは違って、人間存在の存在構造の哲学的分析と宗教的象徴との神学的解釈とが、きわめて錯綜した複合的な構造（単なる問いと答えの一方方向的結合ではなく）を持つことを理解する上で助けとなる。またグリッグも指摘するように、この二つのタイプの相関の方法の間には密接な連関があること (ibid.:63) — これは本研究の第6章における神学体系内部での「相関の方法」の実際の展開の分析からも明らかである — に注意すべきである。しかし、「弁証神学的な相関の方法」では哲学的問いと神学的答えとが分離された二つのグループとなすのに対して、「解釈学的な相関の方法」では問いと答えは個人の意識の中の二つの次元を示す、というグリッグの説明は (ibid.:62)、ティリッヒの『組織神学』の神学体系における二つの相関の方法の具体的関係の説明が詳細になされないかぎり、説得力がないし、また弁証神学的と解釈学的を区別し後者に「解釈学」という用語を当てることの妥当性も不明確なままにとどまっていると言わねばならない。おそらく重要なことは、二つの区別をしたうえで、「問いに答えること」と、「答えられる問いから象徴の指示するものを解釈すること」とが相互に要求し合うことを明確に示すことであろう。

(45) ティリッヒの相関の方法に関する様々な批判、研究史については、グリッグ [1985: 84~102] を参照。

(46) この点についてはクレイトン [1980:77~83] を参照。クレイトンはティリッヒの『組織神学』における「相関」概念において、存在論的用法（神と世界、自己と世界）、認識論的用法（主観と客観、啓示とその受容）、啓示相関、メッセージと状況を区別する。とくに次の指摘はティリッヒの相関の方法の解釈にとって重要である。「ティリッヒは＜相関＞の意味について述べていることよりも、ティリッヒがその著作においてこの言葉によって行っていることの方が、ティリッヒの思想における相関の意味の指針として頼りになると言えるかもしれない。皮肉にも、＜相関＞という語に結び付けた意味を明確にしようとするティリッヒの試み自体が、哲学的問いと神学的答えの相関として一般に考えらるものよりもティリッヒの相関概念はるかに豊かで、はるかに微妙であることをティリッヒの批評家の多くが見落としてきたことの主要な要因であったのかもしれない」 (ibid.:77)。

(47) 序論で論じたように、リスティニーミは構造主義的解釈学のアプローチ（ティリッヒの言語使用内部の隠れた秩序、パターン化されたネットワークの発見を目指す）によって、ティリッヒの思想の体系を明確にすることを試みている（リスティニーミ [19

87])。これは、ティリッヒの言語使用における、原初的言語のレベル（直接的経験に基づく実存的・現象学的レベル。隠喩や象徴からなる）、専門的な用語のレベル（一定の抽象化をへた形而上学な準拠。ティリッヒはこのレベルの用語を弁証法的な枠において使用する）、最高度に哲学的抽象化の進んだレベル（思想体系全体を規定する包括的な視点を提供）という三つのレベルを区別することによって進められるが(ibid.:158~23)、ここでリスティニーミが体系構成に使用する著作群は主に50年代のものに限定される。これは、50年代のティリッヒの思想が『組織神学』を中心とした著作群において実現された統一的な体系として解釈できる可能性を示唆しているものと思われる。本研究ではこのように実現された体系的な思想から弁証神学の具体的遂行に関する第2のモデルを構成することを試みたわけである。このリスティニーミの試み、あるいは本研究におけるモデル化の妥当性は、『組織神学』とその他の50年代の代表的な諸著作 — 例えば[1952a], [1954a], [1955a], [1957b], [1959c], [TC]など — との内容を比較し、『組織神学』がこれらの他の著作の議論を包括するものとなっていることを確認することによって、容易に確かめることができる。

(48) この点についてはクレイトン[1980:168f.]を参照。

(49) [1927/28: 271]。ここで言われている、非対象的な種類の人間学(eine Anthropologie ungegenständlicher Art)、存在論的人間学と言われているものは、『組織神学』において存在論、あるいは基礎的存在論として実現されるものであり、また同時代の様々な人間存在の分析（例えばハイデッガー）と問題意識を共有している。しかしティリッヒにおいて重要なことは、それが「存在の問いへの答えとしての存在自体」との連関で、つまり「神」象徴の解釈の問題との連関で論じられていることである。つまり、存在論と「神」の解釈学とは神の非対象的把握というティリッヒの神学・宗教哲学の基本姿勢と密接に関わっているのである。ティリッヒにおける非対象的信仰、非対象的神概念などの非対象化の問題の中心的意義については、レップ[1986:5~78]に詳しいが、レップにおいては反対にティリッヒの象徴論など神・信仰の具体性に関わる面の意義が軽視され、ティリッヒ解釈としては一面化に陥る傾向が見られる。

(50) ティリッヒにおける存在論の意味あるいは理解の変化については、クレイトン[1980]、シャーレマン[1989a]を参照。

(51) キリスト教の存在論化という批判はティリッヒ神学に対する批判の典型であり、ティリッヒが神学を哲学（とくに宗教哲学）に還元したいう場合にその内容としてしばしば指摘される批判である — これはバルト的立場の神学者（例えばマッケルウェイ[1964]）に限らない。これについては、本研究の第6章の注を参照、またグリッグ[1985:92~95]もこうしたティリッヒ批判をまとめて紹介している。

(52) グリッグ[1985:95ff.]を参照。

(53) 神学あるいは宗教哲学において後期ヴィトゲンシュタインの言語ゲームという考えを用いて宗教の独自性・自律性の擁護の試みは、ヴィトゲンシュタイン・フィディズムとして知られ、一つの有力な学派を形成している（日本におけるこの学派についての紹介としては、星川[1989:63~78]が存在する）。ヴィトゲンシュタインの発想を宗教哲学に導入する場合にとくに注目すべき点の一つは、19世紀ドイツの古典的な宗教哲学が宗教の本質論という形で、多様な宗教現象を説明しようとしたのに対して、現代の宗教

哲学においては何らかの実体的な共通要素（本質）を共有するものとして宗教現象を統一的に説明するという発想は破綻してしまっているという認識に立って、古典的な宗教本質論によってではなく、家族的類似性によって、多様な宗教現象を「宗教的」というカテゴリーに統合しようという試みが見られることである（ヒック[1989:3～5]、リチャーズ[1989:6～9]）。このような発想を積極的に取り入れて、ティリッヒの弁証神学が解決できなかったシュライエルマッハーのジレンマを解決する道を探ろうするのが、クレイトン[1980:236～249]である。つまりティリッヒがその弁証神学の二つのモデルのいずれによってもシュライエルマッハーのジレンマ（宗教と文化とのそれぞれの自律性と相互作用・相互依存という両立困難な二つの条件を満たそうとすることから生じるジレンマ）を適切な仕方では解決できなかったのはティリッヒの本質主義に原因があり（ibid.:236f.）、それゆえ家族的類似性の分析を導入することによって、ティリッヒの相關概念を定式化し直すことが必要であると、クレイトンは主張する（ibid.:249）。しかしこのクレイトン自身の構想の評価は、クレイトンが自らのプログラムを実際に具体化することを待たねばならない。

(54) 「基督教のメッセージは人間の実存に含まれた問いに対する答えを与える。これらの答えは基督教が依拠し、組織神学によって、資料から媒介を通して規範の下で受け取られる啓示の出来事に含まれている。それらの内容は問いから、つまり人間の実存の分析から導出することはできない。それらは人間の実存の彼方から人間の実存に対して「語られる」。そうでなければ、それらは答えではないであろう。なぜなら、問いであるのは人間の実存自体だからである」（[1951a:64]）。

(55) これはパネンベルクが指摘する問題である（パネンベルク[1965(1967):372]）。実際ティリッヒにおける「形式」「内容」という概念は検討の余地がある。20年代の意味の形而上学においてはまず形式—内容—内実(Form, Inhalt, Gehalt)が登場するが、次に内容が形式に吸収されることによって（有限な意味形式は内容を含む）、形式—内実の対という集約され形で扱われるようになる。さらに『組織神学』では問いと答えのそれぞれに関して形式と内容(form, content-substance)という用法が見られる。これと関連して、存在論的要素の一つとしての力動性—形式(dynamics-form)などの概念を詳細に分析する必要があると思われる。

(56) 相關の方法に対するこの問題については、第6、7章を参照。

(57) これはティリッヒ神学の限界であると同時に、功績でもある。ティリッヒの『組織神学』が状況に含まれる問いに答える神学を目指すものである限り、それはあらゆる時代とあらゆる場所においてそのまま妥当する既成の答え、つまり「永遠の神学」を与えることを意図するものではない。「体系的形式の重要性を強調することは、すべての具体的な体系が束の間のものであり、いかなるものも最終的なものではないということを否定するものではない。新しい組織化の原理が現れ、無視されていた諸要素が中心的意義を獲得する、方法はより洗練され、あるいは完全に違ったものとなるかもしれない。これらがもたらす帰結は、体系全体の構造についての新しい概念の出現である。これはすべての体系の運命である」（[1963a:4]）。実際ティリッヒの与えた体系も「また一つの過渡的答えに過ぎないであろう」（ツァールント[1966:466]）。ティリッヒの功績は永遠の神学体系を構築したことではなく、答える神学という神学の基本的性格とその構

造（解釈原理・解釈方法）を明確に指摘したこと、そしてその典型例（判例）を彼自身の置かれた状況の中で具体的に示したことなのである。相関の方法、答える神学という神学の性格を意識してであれ、あるいは意識せずにであれ、「実際のところ、すべての神学者は何らかの相関の方法を使用している」というトレイシーの指摘は適格であり（トレイシー[1985:262]）、そのことを現代の神学的状況において明確に示したのがティリッヒだったのである。ツァールントのように20世紀のプロテスタント神学史の締め括りとして、ティリッヒを位置づけ得るかは別にしても（ツァールント[1966:439]）、ティリッヒの神学あるいは宗教思想が続く世代に多くの遺産を残していることは高く評価できるであろう。その中でも、続く世代が取り組むに値するいくつかの基本的問題を残したことが最も大きな遺産であったと言えよう。

以上の点を含むティリッヒの評価についてはクレイトン[1980:3～15]も参照。なお、クレイトンはティリッヒ神学の神学史に残る意義として、暫定的な判断としてであるが、次の三つを上げている。1. 神学がそのときどきの現在において形成されるべきこと示した（カイロスより語ること）。2. 調停神学の可能性の問題を活性化したこと、これは19世紀の神学的遺産の再評価にも関わる。3. 神学における方法論の重要性を指摘したこと。

(58) この点については第7章で論じられるであろう。

(59) ティリッヒが現代の宗教的状況の最も決定的な特徴として挙げるのは「無意味性、不安」であり（→第6章を参照）、ティリッヒ自身の個人的で実存的問いもまた意味と不安の問題であった。序論で指摘したように、これは「境界に立つ」思想家の宿命と言えるかもしれない（[1936:3]）。これらの実存的不安の中でティリッヒの生を支えていたのは無意味性の不安を克服する「意味への信仰」（der Glaube an den Sinn）であった。この言葉は、20年代のものと思われるティリッヒの二つの宗教講話（「クリスマス」「復活」）に付けられた題名であるが（in:GW. XIII）、後に「絶対的信仰」、あるいは「有神論の神の上なる神」として展開された思想に他ならない（[1957b]）。

(60) この点についてはクレイトン[1980:77]に詳しい。

(61) 弁証神学の持つ、弁解、防御というイメージ——「教会的防衛という労多く効果のなき闘い（弁証学）」（[1926a:90]）——に対して、ティリッヒは攻撃という性格を対峙させる（[1913:46], [1925b:28]）。これはティリッヒの相関の方法の定式自体を含めて、弁証神学に対して持たれる印象（神学、宗教は外からの批判や疑問に受動的に対応し、自らの弁護に努める。したがって宗教と文化、神学と諸学との間には双方向的な批判的対話は存在しない）の再検討を要求する。少なくともティリッヒ自身には、「問いと答え」を相互批判的対話としてとらえ、そのプロセスの中で弁証神学を遂行するという意識が明確に存在していたことは明らかである（→第6、7章）。

(62) コリンウッド[1939:29～43]において示される「問いと答え」の論理、問いと答えの相関（歴史的証拠と歴史家の想像力の間における）を、リクール[1985:206～212, 251f.]はテキストとその読解行為の問題として展開する。これは本研究の第4章で論じるように、ティリッヒの問題と深く結び付いているのである。

(63) ハーバーマス[1971:123～141]。日常のコミュニケーション行為（規範に保証された言語ゲーム）、とくに討論において理想的発話状況が想定されねばならないこと、その諸規定の分析（対話の役割が原理的に交換可能であり、参加者が平等のチャンスを持

っていること)、またコミュニケーション行為が真の合意を意図すること(→真理の合意説)は、70年代以降(ハーバーマス自身の言う意識哲学から言語語用論への転換)のハーバーマスの中心思想を構成する。なお、語用論(pragmatics)については、レヴィンソン[1983:1~53]を参照。

- (64) 相互理解を可能にする普遍的条件を確定し再構成することを課題とするハーバーマスの普遍語用論は、オースティン、サールの言語行為論(発話内行為の意味を確定する言語規則と付加条件)を批判的に参照しつつ展開され、コミュニケーション的言語使用が4つの妥当請求の相互承認を前提とすることを主張している(ハーバーマス[1971:101~141],[1981],[1984])。
- (65) ティリッヒの思想形成が様々な討論サークル内でのディスカッションを通して行われたことは広く知られた伝記的事実である。ベルリン・モアビットでの副説教師時代の「理性の夕べ」(バウク[1976:37f.],[1984:188~196],シュッスラー[1986:19~22])、ベルリン大学私講師時代の「カイロス・サークル」(バウク[1976:70~75],シュッスラー[1986:53])、フランクフルト大学時代の「知恵の演習」、「小さな花輪」(バウク[1976:119f.],ジェイ[1973:24])などのドイツ時代の討論サークルをはじめ、アメリカ亡命後も亡命してきたフランクフルト学派の思想家たち、あるいはニーバー、フリース、バウクとの活発な討論、哲学や神学の討論グループへの参加が知られている(バウク[1976:155f.,177~190])。ティリッヒの神学的哲学的な思想の背後に「隠れている討論」([1951a:vii])とは、多くの思想家との現実の討論に育まれたものなのである。
- (66) これは森田[1972:498f.,506f.]で指摘された問題である。つまり「組織神学」第一巻では哲学的問いと神学的答えの相関が成立するのは神学者にして哲学者である個人の実存においてであると考えられるのに対して、第三巻では信仰共同体という歴史的共同存在へ移っている、そしてティリッヒにおいては相関の成立する場のこの転換が十分に説明されていないという問題である。これについては以下の本論で本研究の立場をまとめておいた。この点で、晩年のティリッヒの次の主張は興味深い。つまり、相互批判には自己批判が伴っている、すなわち他者との対話と自分の内なるモノローグとが排他的ではなく、むしろ相互に支え合っているのである([1963b:322~325])。
- (67) 「啓示相関」については本研究の第4、5章を参照。
- (68) クレイトン[1980:79~83]
- (69) この指摘はトレイシー[1985:261]が「<相関>のどんな特殊な場合も、徹底的な同一性から類似性を通り徹底的な非同一性にいたる論理的連続体全体の中における単一の可能性であることがわかるかもしれない」と述べることに通じている。このように<相関>を二つの極の間に成立する多様な関係性を包括するものと考えるならば、相関の方法はティリッヒが遂行したものを含めて、状況とメッセージを結び付ける他の諸形態を許容する方法論であるとも考えることもできるであろう。この場合には、相関の方法は弁証神学的方法論的態度(具体的な神学の方法というよりも)を意味すると考えるか、あるいはせいぜい緩やかな手続き・手順を含む解釈方法の原則と見なされねばならないであろう。つまりキリスト教のメッセージとその象徴的概念的表現の解釈の具体的な手続きについては、「相関の方法」という大枠の中で状況に対応した様々な試みが許されるべきなのである。

- (70) ティリッヒのユスティノスのロゴス論への言及については、[HCT:27ff.]を参照。
ユスティノスの思想の弁証神学的性格とロゴス論については、水垣[1984:100;~105, 112~163]、ペリカン[1971:62f., 143ff.]を参照。
- (71) ティリッヒとルーマン、バーガーとの思想内容の連関については本研究の第7章において論じられる。
- (72) ハーバーマスのコミュニケーション的合理性のポイントは、それぞれの固有の合理性(真理性、規範的正当性、美、真正性など)が妥当する多様な価値の諸領域の相互の統一性(合理性の統一)がコミュニケーションを通してのみ保証されるという認識である。これは70年代以降(「言語コミュニケーション論への転換」)以降、真理の合意説(Konsensuatheorie der Wahrheit)——言明の真理性のための条件はあらゆる他者が可能性としてそれに同意できることである——として詳細な展開が試みられるが、コミュニケーションにおける合意が可能であるには4つの妥当請求(理解可能性、真理性、誠実性、正当性)が満たされねばならない(ハーバーマス[1971:123~141])。つまりコミュニケーションの当事者が相互理解の成立をめざして、妥当請求をかけ合い、しかもそのことを互いに知っていることが前提とされる。問題はコミュニケーションの当事者が相互に討論を誠実に成立させようとする場いかに立ち得るか(意図の純粋性)であり、ティリッヒならば、これは共同体的生の曖昧さを克服する霊的現臨あるいは神の国の断片的先取りの実現において可能になると主張するであろう([1963a:252~265, 339~342, 385~391])。
- (73) ハーバーマスの理想的コミュニケーション的状况に関して注目すべき点は、この理想的的状况(コミュニケーションが当事者の意図の純粋さの下で、イデオロギー的歪みや強制・報償などの影響を受けずに遂行されること)が現実のコミュニケーションにおいて統制的に先取りされつつ影響を及ぼすということ、それゆえそれは単なる統制原理ではなく、現実の対話がモノログではなく対話という名に相應しく成立するための構成原理ともなるということである(ハーバーマス[1971:136~141])。この現実に対する先取りとしての作用という考えは、ティリッヒの新しい存在・曖昧でない生、霊的共同体の「断片的で先取りのな」(fragmentary and anticipatory)実現とその経験という主張に近接する([1963a:140f., 150, 156, 158, 160])。つまり両者に共通するのは、「先取り—実現」というユートピア的終末論的な歴史のダイナミズムへの感覚なのである。またティリッヒが諸宗教の対話の前提として挙げる三つの条件(相手の立場の価値の承認。対話者がそれぞれの宗教の代表者であること→真剣な対決であること。共通の土台の存在。[1963b:313])を前注で見た4つの妥当請求との関連でより精密に展開することは今後考察されるべき課題となるであろう(第9章を参照)。
- (74) これはティリッヒにおいては理性が相互了解の形式としての体系性を目指すという理解に対応する。
- (75) これはモルトマンの基本的問題意識であり、彼の様々な著作で繰り返される。比較的新しいものとしては、キリスト論の同一性と適応性という観点からの議論がなされている(モルトマン[1989:56~64])。
- (76) クレイトン[1980:236f.]
- (77) クレイトン[ibid.:237~249]

- (78) 類似性とは複雑な問題を含んでいる。一方で類似性とはある観点からの類似性であり、比較の観点を曖昧にするならばいかなるものについても何らかの類似性が指摘可能となる（いかなる二つのものの間にも相互に同じだけの類似点を挙げることができる。これについては、渡辺[1986:63～66]の言う「みにくいアヒルの子の定理」を参照）、また他方で類似は前もって設定できるものではなくそのつど発見されるという性格を持つ（→「生きた隠喩」における類似性の発見の問題。これについてはリクール[1975:221～272]を参照）。したがって宗教間の、あるいはキリスト教の諸形態間の「家族的類似性」という発想もこの二つの面を考慮にいれない限り抽象的で曖昧なものにとどまり、キリスト教の歴史的な同一性と多様性の問題を解決するものとはなり得ない。ヴィトゲンシュタインの「家族的類似性」に依拠して、科学的世観や科学的合理的理性の批判から「宗教言語」の世界の自律性と批判不可能性を擁護する試み（ヴィトゲンシュタイン・フィデイズム）は、「類似性」の基準を明確にしないかぎり、説得力が半減すると言わねばならない。確かに、ティリッヒ自身も強調するように、キリスト教の創造論と科学的宇宙論・進化論との間に次元の区別を行うことは必要であるが（次元の混同は科学と宗教との不毛な対立から脱却できない）、両者の「真理」がまったく無関係であるとして創造論を自然科学的思惟から分離するとするならば、キリスト教の創造論の本来の意図自体が危うくなり、自律的と言われるキリスト教的言語ゲーム自体が存立不可能になるのではないだろうか。
- (79) これにはフレッチャーの「状況倫理」の発想との類似性を指摘することもできるであろう。実際状況倫理の問題意識はティリッヒの『愛、力、正義』（[1954a:13ff., 68ff.]）における愛と正義との本質的連関（愛の持つ超越的規範の質としてのアガペー）との関係でさらに検討すべき問題を含んでいると思われる。ティリッヒにおいてはこの問題は『組織神学』第3巻で再度論じられることになる。

第二部．キリスト・象徴・歴史

はじめに：媒介・相関の原理

としてのキリスト論

イエス・キリストについての教義、「イエス・キリストが誰であるか」という問いとそれに対する答え、すなわちキリスト論をめぐる諸問題はすべてのキリスト教神学におけるのと同様に、ティリッヒ神学においてもその核心的部分を構成する。従ってティリッヒの宗教思想の意味を問う場合、我々はキリスト論の問題を無視することができない。第二部を始めるにあたり、キリスト論を手掛かりとして、第一部と第二部の関係を明らかにするとともに、同時に第二部の構成を説明しよう。

まずはっきりさせておかねばならないのは、バルトラの批判にも拘らず、ティリッヒ神学も、もちろんティリッヒの意味においてではあるが、キリスト論が神学体系の中心に位置づけられていることである（キリスト論中心的な神学）。⁽¹⁾ ティリッヒは、自伝『境界に立って』の中で、「私の思想的発展を決定的に証言する文書は1911年のペンテコステにおいて当時親しかった神学者たちの集りで、私が提起した諸命題であった」と述べているが（[1936:33]）、この年のペンテコステにカッセルで開かれたM. ケーラーに影響された若手の神学者たちの集りで提起された命題というのは、『キリスト教的確実性と史的イエス』というキリスト論の議論（128 の命題）に他ならない。⁽²⁾ このようにそもそもティリッヒの思想の出発点をなしているのはキリスト論の問題だったのである。また更にその2年後（13年）の『組織神学の72のテーゼ』という組織神学のスケッチの中でも、イエス・キリストは絶対と相対との対立を越える神学原理（逆説）として体系の中心に位置づけられている（[1913/14:69f.]）。さらに25年のティリッヒの最初の教義学の講義であるマールブルク講義においても、完全な啓示の突破に関するキリスト教会の宣教のすべてがナザレのイエスはキリストであるという信仰に基づいていること、そしてこの根本的信仰が歪曲されるのを防ぎつつ、キリストとしてのイエスについての信仰を叙述することがキリスト論の課題であるということが明記されている。つまり「この命題（ナザレのイエスはキリストであるという命題）は、それがキリスト教信仰の出発点を含んでいるのと同様に、キリスト教教義学の本来的中心点である」（[1925b:300]）。続く27年から28年

にかけてのドレスデン講義においては後期の思想で強調されるように、ティリッヒのキリスト論の中心概念である「新しい存在」が神学体系の規範として位置づけられる（[1927/28:282, 286, 303f.]）。そして再度、後期の『組織神学』において、キリスト論が「すべてのキリスト教神学の核心」であり、「体系の中心である」ことが強調される（[1957a:vii]）。従って、以上の簡単な概観からも明らかなように、しばしばティリッヒに向けられる部分的には正当な批判や多くの誤解にも拘らず、ティリッヒ神学もまたキリスト論がその体系の中心に位置づけられているという意味でキリスト論中心的と言うことができるのである。

問題はティリッヒのキリスト論の内実であり、キリスト論が問題とされる視点とコンテクストである。この点については『組織神学』第二巻の「キリスト論は救済論の一つの機能である」という言葉が端的に示すように、ティリッヒにおいてキリスト論は救済の問題の視点から展開され、実存的疎外の中にある古い存在から発せられる救済の問いに対する答えの問題として論じられる。⁽³⁾ またキリスト論が展開されるのは歴史というコンテクストにおいてである。なぜなら実存的疎外にある人間（救済の問いを問う人間）は歴史的人間であるのだから、人間の救済は歴史の関わりにおいてその現実化が説明されねばならない、したがって歴史というコンテクストから分離された救済は抽象化に陥るからである。ここからティリッヒはカルケドン信条に定式化された古典的キリスト論（両性論）をキリストとしてのイエスにおける本質的人間存在、すなわち神と人との永遠的一体性の新しい存在としての歴史的現実化の問題として解釈することを要求するのである。これは両性論の「本性」（*natura*）概念に対する批判であり、これが先に言及した1911年のキリスト論の命題から、『組織神学』まで一貫したティリッヒのキリスト論の中心的な主張の一つなのである（[1911:These119~128], [1957a:138 ~ 150, esp. 142, 147 ~ 150]）。ティリッヒ思想の諸問題の多くはこの主張との関連から理解されねばならない。例えば、一見キリスト論と関連がないかに見える、20年代の宗教社会主義論も、歴史哲学の問題を介して——とくに「本質」概念の批判において——、キリスト論と結び付いているのである。⁽⁴⁾ ティリッヒをその思想史的背景から理解しようと試みる際には、この「本性」概念をめぐるティリッヒの主張が常に念頭に置かれねばならない。

さて、本研究の第一部から第二部へと研究を進める上で、キリスト論はど

のように位置づけられるのであろうか。第一部において我々はティリッヒの思想をその根本動機（弁証神学）と形式（体系構想）に関して論じた。それに対して第二部の課題はそのような動機づけと形式を持つ思想がいかなる内容において展開されているかを解明することである。第一部より明らかになったのは、ティリッヒの思想がキリスト教と文化（メッセージと状況）、あるいは神学と哲学の媒介・相関（＝弁証）を目指し、そのために体系構想が行われたということであった。とすれば、このような形式に対応した思想内容は当然媒介・相関を具体的に示すものでなければならない。ではこの媒介・相関を神学的に基礎づけているものは何であろうか。それは神学思想の中心としてのキリスト論に他ならない。つまりキリスト教と文化の相関は、キリストの出来事における神と人間・世界との相関（啓示的相関）を前提とし、そこに根拠を持つと考えられるのである。もしキリストの出来事において神と人間の相関が現実化しなかったとするならば、キリスト教と文化の相関はその神学的根拠を失うことになるだろう。この意味で、キリスト論は相関モデルの神学的根拠、媒介・相関の実質原理として位置づけられねばならない。従って、第二部における、媒介・相関の内容の分析はキリスト論の構造に従って展開することが適当であると結論することができる。ティリッヒのキリスト論は、キリストの出来事における事実と受容の二重性、史実のイエスと信仰の確実性（信仰にとっての歴史研究の意義）、キリストとしてのイエスの形姿とアナログ・イマギニス、新しい存在＝神と人間の永遠の一体性、実存の状況下での新しい存在の現実化＝パラドックスといった一連の諸問題を含んでいる。これらの問題は、大局的には言語と歴史、あるいは象徴とカイロスという二つの内容に分節できるであろう。なぜなら、キリストとしてのイエスの形姿、アナログ・イマギニスはティリッヒの象徴論・宗教言語論の問題であり、また信仰の確実性も象徴論の問題群に属している、しかし同時にキリスト出来事、新しい存在の現実化は歴史神学、カイロス論の問題に直接するからである（もちろん信仰の確実性の問題は歴史神学にも関わる）。更にパラドックスは、歴史的現実性の問題であると同時に、言語の問題にも関わっている。

以上より、第二部は、第4章における象徴・宗教言語論の分析、第5章の歴史解釈とカイロス論の分析によって構成されることになる。そして第6章では相関モデルの内容の総括として、『組織神学』の第二部を具体的

な手掛かりとして、神の問題（基礎的人間論＝神の問いと神論との相関）を論じることにはしたい。これらの分析からティリッヒの相関モデルの内容を具体的に把握することが可能になると期待できるであろう。

第4章. 象徴と宗教言語

第1節. 象徴論の現状

象徴論あるいは言語論が現代思想の中心問題であることは、ランガーの現代哲学の「鍵」という位置づけの中に（ランガー[1942(1979):xiii~xvi, 3, 18~25]）、あるいはいわゆる「言語論的転回」(Linguistic Turn) という思想史の理解の中に端的に表現されている（ベルクマン[1964:177]）。この事情は宗教学、神学においても変わりがない。もちろん、「言語」は人類の思想的営みの最初から常に重要な問いの対象であったのであり、その意味で言語や象徴が人間の基本的問題に常に関わってきたことは言うまでもない（カッシーラー[1923(1985):55]）。しかし、現代において象徴・言語が改めて主要な思想的課題として自覚されるに至ったことは無視できない意味を持つ。従ってティリッヒの象徴論あるいは宗教言語論の理解にとっても、現在思想において言語や象徴が思想的問いの前面に位置づけられるに至った思想史的背景を明確にすることから議論を始めることが有益であろう。

1: 言語論的転回と宗教言語論

言語自体が、しかも言語現象に包括される諸次元のすべてに関して思想的営みの中心に据えられ、主題的に論じられるようになったということは、現代思想の基本的動向を指示しており、まさに「言語論的転回」と呼ばれるに相応しいものと言えるであろう⁽⁵⁾。このこと自体が、思想史的にいかなる意義と背景を持つかについては、本研究の直接の課題を越える問題であるが、リクールが指摘する反歴史主義の傾向との関係は我々の以下の議論にとっても重要と思われる。つまり「文学作品の内容そして一般には文化的文献の内容がそれを生み出し、あるいはそれが向けられた共同体の社会的な諸条件への関連において理解可能になる」という認識論的前提に立つ歴史主義が19世紀の思想の全般を規定していたのに対して、今世紀の文学批評、解釈学、テキスト理論を特徴づけているものはフレーゲ、フッサールに影響された反歴史主義である、とリクールは指摘する⁽⁶⁾。このことは多様な理論形態に分化した現代の言語論や象徴論にあてはまるのはもちろん、歴史学自体における歴史主義への批判にも密接に関わっている⁽⁷⁾。従って、現代の言語論・象徴論に関して確認すべきことは、そこにおいて問われていることが言語と

歴史の関係を再考を要求するということである。しかも例えばフッサール自身の思想展開が示すように、この問題は単なる言語（構造）対歴史という形に通俗化され単純化されるほど簡単ではない。

本研究の第二部において我々はティリッヒの思想の内容を、象徴・言語論と歴史解釈（歴史哲学・歴史神学）という二つの局面から解明することを試みるが、これはティリッヒの思想が今世紀の思想全体の中心的課題と密接に関わることを具体的に示すという意図を持つ。そういうわけであるから、以下の分析は言語論的転回としてまとめられる思想の諸潮流（イギリスでは両大戦間時代に、ケンブリッジ大学のヴィトゲンシュタイン、オックスフォード大学のJ・L・オースティン、ギルバート・ライルらによってもたらされた分析哲学、日常言語学派。フランスでは、ソシュールが第一次大戦前にはじめた言語学上の革命の再発見に、マルセル・モースの民族学的考察を結び付けて爆発的に展開した記号学、構造主義、ポスト構造主義。ドイツでは、聖書解釈学と観念論、ロマン主義における一般解釈学の伝統にたった、ハイデッガーの前期と後期の哲学、ガダマーの解釈学的哲学、そしてフランクフルト学派の批判哲学、とくにハーバーマスのコミュニケーション論）を必要な限り視野にいられて進められねばならない。「言語」を中心に形成された記号、解釈、象徴、神話といった一連のテーマを含む問題群についての議論は、ティリッヒに限らず現代のキリスト教神学全体に対しても決定的な影響を及ぼしている。つまり今世紀を代表するプロテスタント神学者と言えるバルト、ブルトマン、ティリッヒのいずれにおいても、言語は思想の核心点に関わっている。つまりバルト神学が「神の言の神学」という言われる場合の言語の問題、新約聖書の解釈をめぐるブルトマンの解釈学、そしてティリッヒの象徴・宗教言語論は、それぞれの思想を理解する上での鍵となる。またこの状況は次の世代の神学者においても基本的に続いており、それは言語論・象徴論が一時的な思想の流行として片付けられない本質的な問題提起を含んでいることを示している⁽⁸⁾。

以上のように神学と含めた現代思想の主要な特徴の一つを「言語論的転回」と呼ぶことが一定の妥当性を持つことは確認できるとしても、問題は残る。つまり、現代の宗教学あるいはキリスト教神学において、象徴・言語が改めて問題化したのはなぜであろうか。あるいは現代宗教学と神学の象徴論および言語論において何が問われているのか。これらに対しては、以下のように

整理して論じることができるであろう。1)言語・象徴がそもそも宗教、特にキリスト教にとって根本問題であり、現代神学の象徴論・言語論はこの宗教の核心点の問い直しを意図していること、2)現代の宗教的状況が象徴・言語の問い直しを要求していること、3)宗教学および神学における象徴・言語論がきわめて実践的で積極的な意義を持つこと。

1)神学の根本問題としての言語と問い直し

宗教一般への普遍化が可能であるかについての判断は保留するにせよ、少なくともキリスト教を含むセム系の諸宗教（古代イスラエルの宗教、ユダヤ教、イスラム教）にとって、「言語」が核心的かつ根本的な意義を有することは容易に確認することができる。まず、キリスト教の神学の核心を構成する三一神論あるいはキリスト論において、神、特に子なる神はロゴスと規定され、キリストの出来事あるいはそこにおける啓示はこのロゴスの受肉と理解される、更には聖書はまさに書かれた言葉（テキスト）に他ならない。またキリスト教的生の中心としての礼拝は諸サクラメントと共に、聖書の説き明かしとしての説教（語られる言葉）を基礎として、あるいはそれとの連関において成り立っている。従って、キリスト教は根本的に言葉（より広くは象徴）の宗教であり、言語や象徴が神学の中心問題となるのはきわめて自然な事態である。このことから判断して、現代神学で言語が問題化していることについては、キリスト教の根本の問い直し、あるいはこの根本の再確立の問題として解釈できよう。この点を、バルトにおいて確認してみよう。

バルト神学においても神学体系の構築に関しては複数の試みを区別することができるが、その最終的体系である『教会教義学』は「神の言葉の神学」と規定することができる⁽⁹⁾。つまりバルトにおいては、シュライエルマッハー以来の近代神学（＝市民社会の宗教としての自由主義神学、文化の神学）への批判を通じた、キリスト教神学の再確立が「言葉の神学」として遂行されているのであって、言葉はキリスト教の根本問題とし問題化しているのである。バルトは神の言葉の事実性から、つまり啓示＝イエス・キリストから神学体系を構築するという方法を取る。この神学体系の構造自体の中にキリスト教において言葉が根本的問題になる三重の形態が集約的に表現されている。すなわちキリスト教神学では言葉、しかも神の言葉が三つの形態において問題となる。宣教される言葉（説教）、記される言葉（聖書）、啓示され

る言葉（受肉）の三つの形態である(KD I/1, 324)。これら三つが神の言葉の三つの現実形態であり、しかも神の言葉として統一される。バルト神学においてはこのような神の言葉の客観的現実性の三一的構造が神学体系全体の構造として反復される。バルトにとって、三一神論は神学体系の根本原理となる。現代神学で「言葉」が中心的主題として取り上げられていることについては、バルト神学に顕著に表現されているように、キリスト教がそもそも言葉の宗教であるという点がまず確認されるねばならない。したがって神学外の思想の動向としての言語論的転回に対して、神学が一方的に巻き込まれたと考えるのは適切ではない。しかし、神学固有の動機づけを確認した上で、現代神学の問題状況の特徴を理解するためには、神学とその外的状況との対応を検討する必要がある。実際バルト神学が神の言葉の神学として企投されたことと、近代市民社会におけるキリスト教（世俗化、教養宗教）の神学に対する批判との連関は明瞭である。この意味で、神学内の動機と神学外の状況との相関が問われねばならない。更には神の言葉の三形態のいずれにおいても、神の言葉は人間の言語と不可分に結合していることに注意する必要がある。説教は人間の口を通して行われるのであり、聖書は人間の言語とその文法にしたがって書かれている。神の言葉の受肉も、人間イエスの形姿なしには考えられない。従って、神学自体の論理から言っても、神の言葉はそれと人間の言語との関係を含めて問題にされざるを得ないのである。ここから、現代神学における言語の問題を現代思想全般の言語論との関連で考察する内的必然性が明らかになる。次に、この現在の歴史状況との関連という角度から、現代神学において言語が問題になることの意味を考えてみたい。

2) 宗教の危機への対応としての象徴・言語論

第一部第1章で「世俗化」との関係で述べたように、社会システムにおける近代化は制度的変化（とくに経済と政治の）にとどまらず、文化そして意識のレベルにおける変化を生み出した。意識レベルの変化として、ティリッヒが指摘したのは「深みの次元の喪失」（＝意識の水平化）という事態であった。深みの次元とは人間の生における、あるいは文化システムにおける宗教的次元についての空間的な隠喩である。すでに論じたことであるが、「深みの次元の喪失」とは人間が自己の生の意味に関する問いに対する答えを失ったこと、更にはこうした問いが顕に提出されることさえなくなったという

事態を意味しており、その結果現代人は「さらにより良く」「さらにより大きく」「さらにより多く」という方向へと駆り立てられて生活している（[1958c:2, 5]）。注意すべきことは、この宗教的危機が象徴・言語の危機であるという点である。なぜなら「もし深みの次元が失われるとすれば、この次元における生を表現してきた象徴も失われざるをえない」からである（ibid.: 3）。これは宗教の伝統的な言語表現や象徴がもはや人間の究極的関心を媒介するものとして理解されなくなった、ということであり、その意味で了解不可能になったということに他ならない。この事態に直面して、もし宗教的象徴を意味を失ったもの（＝無意味なもの）として放棄するというのであるならば、もちろんこれ以上宗教における象徴や言語を真剣な問題として取り上げる必要はない。よって、世俗化時代以後の状況において、現代神学や宗教学が宗教言語あるいは象徴を真剣な問題として取り組むということは、これとは別の可能性に立つものでなければならない。ティリッヒは次のように考える。「これは伝統的な宗教的象徴が放棄されるべきであるということの意味しない。確かに伝統的な宗教的象徴は字義的形式における意味を失った。字義的形式へ歪められることにより、批判的な拒絶を挑発してしまったのである。しかし伝統的な宗教的象徴はその真正の意味を失ったわけではない。つまりまさに人間の実存に含まれている問いに対して、力強く、啓示し救済する象徴において答えるという意味を失ったわけではない。もし宗教の再生が、早まったそしてごまかしの答えを与えるのではなく、過去の象徴の新しい理解と我々の状況に対するその適切性とを生み出すものとなるならば、それは我々の文化における創造的要因となり、また疎外と不安、そして絶望の中に生きている多くの人々にとって救済の要因となるであろう」（ibid.: 7 f.）。ここに、現代宗教学および神学において言語と象徴が重大な課題として問題化しているという意識が端的に示されている。ティリッヒの立場は次のようにまとめられるであろう。1. 近代化＝世俗化は宗教の存在形態に変化を与え、宗教の危機を生じている。これは宗教言語・宗教的象徴の危機である。つまり宗教が現代においてもなお有意味であり続けようとするならば、宗教言語・象徴の新たな解釈が必要である。従って宗教言語・象徴が問題とされねばならない。2. 宗教言語・象徴には真正の意味を回復する可能性がある。つまり、宗教の本来性を喪失することなく、むしろそれを実現する仕方での解釈が可能である。従って宗教言語・象徴を決定的な問題として問うこ

とは可能である。これら二つ点が現代の宗教的状況で宗教言語・象徴の問題化が決定的意義を持つという主張の根拠であり、またこれらは第一部で見たティリッヒの弁証神学の二つの前提に他ならないのである。

しかし現代神学において言語・象徴が問題化していることはさらにもう一つの別の角度から理解することが必要である。それは神学と哲学（思想一般）との相関という視点である。第一部で見たように、相関といっても様々なパターン、形式が可能であるが、ここでさしあたり問題なのはそもそも神学がその成立当初より哲学を含むその時代の思想動向にきわめて敏感であったという歴史的事実である。バルト、ティリッヒ、ブルトマンといった神学界の巨人以降の神学は、多くの諸潮流に分かれているが、そのそれぞれに関して現代思想の動向との緊密な連関を指摘することは困難ではない。主なものだけでも、ブルトマン学派と後期ハイデggerあるいは解釈学的哲学（ガダマー）、モルトマンとフランクフルト学派（ブロッホ）、パネンベルクと科学哲学・批判的合理主義（ポPPER、アルバート）、プロセス神学とホワイトヘッドなど。⁽¹⁰⁾このような神学と哲学・思想一般との相関は現代神学に限ったものではなく、神学史の全体にわたって無数の実例を指摘できる。従って、現代神学や宗教学において、言語・象徴が問題の焦点を形成していることの主要な動機づけとして、神学固有の内的理由や現代人の意識変化（歴史的状況）へ対応の他に、現代の思想状況との相関が当然考慮されねばならない。この現代の思想状況というのは、先に述べた「言語論的転回」であり、その意味で、現代神学や宗教学も言語論的転回の一翼を担っていると言うことも不可能ではない。ここから再びティリッヒの宗教言語・象徴論の分析が現代思想の文脈の中で行われる必要があるという結論が帰結することになる。

3)現代の宗教言語論の実践的意義

しかし広義の宗教学に包括される諸研究分野（宗教学、神学、宗教哲学）において、言語をめぐる問題が中心的な関心事となってきたことは、単に現代思想における言語論的転回に影響されてとか、ましてや学問の進歩とかいったものに還元できる事態ではない。むしろ、我々は言語が問題化している事態の持つ実践的意義に留意しなければならない。その点については、現在「解放の神学」と総称される、神学思想と宗教的实践との両方を包括した運動の中で「言語」問題が持つ意味を考えることが、有益であろう。⁽¹¹⁾

解放の神学において問題となっているのは、宗教言語を首尾一貫した体系的仕方で理解し解釈すること（理論的関心）ではなく、抑圧とそれからの解放の経験を表現すること、それを意識化すること、つまり抑圧者によって沈黙を強いられてきた人間が、外から押し付けられた「言葉」ではなく、自分自身の「言葉」を獲得することなのである。宗教とその言葉が人間解放にとっていかなる意味を持ち、人間の疎外の現実にいかに実践的に関わりうるかが問われているのである。

例えば、J. H. コーン（12）の黒人解放の神学を取り上げてみよう。彼は『抑圧されたものの神』（コーン[1975]）において、次のように論じている。彼によれば、黒人神学は聖書とともに、黒人の経験を表現した黒人の物語、格言、ゴスペル・ソング、黒人靈歌、ブルースを、資料として用いなければならない。なぜなら、「黒人の経験の文脈から生起して来ないような、黒人のための、黒人についての、いかなる真理も存在しない。この意味における真理が、黒人的真理、すなわち黒人の歴史と文化において開示された真理なのである。これは黒人の経験をその出発点における資料として取り上げないような黒人神学はあり得ない、ということの意味する」（*ibid.*:17f.）。つまり奴隷および元奴隷であった黒人の勝利と敗北の記録、これらを離れて彼らの神経験は語り得ないのである。コーンはこれらの黒人の経験を表現するものを、「物語」（story）というカテゴリーにまとめている。「物語とは、共通に獲得された価値にしたがって生を形成しようとする闘いにおいて共に集まった諸個人の歴史である。ユダヤ人の物語は、ヘブル語の聖書とラビの諸伝承の中に見い出される。……すべての民族は、語るべき物語を、すなわち彼らが自分の存在理由を規定し、かつ肯定する際に、自分自身と子孫たちと世界に向かって、自分たちがいかに考え、いかに生きているかについて、語るべきものを持っている。物語は、無から何ものかへと、非存在から存在へと移行する奇跡を言い表し、かつそれに参与するものである」（*ibid.*:102）。従って、自らの存在と経験をいかなる仕方で、いかなる言語形式を用いて表現するかは、決定的意味を持つ。「白人神学者たちは論理的諸体系を構築した。黒人大衆は物語を語った」（*ibid.*:54）、「黒人教会でみ言葉を説教する人は本来的に物語る人である。そこで黒人の教会共同体が聖職者を牧師として招聘する場合、彼らの主要な質問は『牧師さんは物語が語れるだろうか』ということである」（*ibid.*:57）。つまり、言語形式は付随的問題ではなく、

宗教の本質に係わる問題なのである。コーンによれば、黒人の宗教思想は、物語という形式と、抑圧からの解放という内容を持つのである。実際解放の神学は抑圧された人々が自らの喜びと悲しみ、希望と絶望、勝利と敗北を表現し、その言葉化を通して自己の人間性を回復しようとする営みに根拠を持つ。

もちろん、解放の神学もキリスト教神学であろうとするかぎり、黒人の経験とその物語は黒人神学の唯一の資料ではなく、聖書とならぶ一資料であることが確認されねばならない。これら二つの資料が相互に統一的に結合されることによって、黒人神学は、キリスト教の伝統との連続性を持ちつつ、しかも黒人の現実の宗教経験を言葉にもたらしうるものとなるのである。このような聖書の物語と黒人の生の物語との地平の融合(Horizontverschmelzung)あるいは相関は、自己と民族の経験を言語化するとともに、自己と他者とを、過去と現在とを媒介し、自分の特殊な経験を普遍的な場へもたらしうることを可能にする。自己の経験の特殊性と、他者に開かれた普遍性(=人間解放という普遍的課題への参与)とが、物語という宗教言語によって現実化される。以上のことは、黒人解放の神学ばかりでなく、女性解放の神学(女性解放運動の共同体での共通の宗教経験の表現の試み、女性の宗教経験の言語化)、韓国の民衆の神学(韓国の仮面劇、文学、詩に対する神学的考察)などにおいても等しく見られる事態である⁽¹³⁾。いずれの場合においても、言語の問題は、実践的文脈の中から、しかも実践に関わるための理論的課題として自覚化されてきている。これが、現代の宗教言語論がもつ実践的意義の一つであることは疑い得ない。

以上我々は現代の宗教学および神学において、象徴・言語が問われる場合の相を三つに区別して見てきた。最後に確認すべきことこれら三つの相が相互に無関係なものではないという点である。むしろこれらは相互に密接に関連しているのである。特にティリッヒにおいてはそうである。そこでは宗教の本質あるいは核心に関わる事柄が、現代の宗教的状况において新たな仕方、しかも実践的連関において緊急の問題として問われている。次の節では、この点に留意しつつ、ティリッヒの象徴・宗教言語論の形成と発展を概観することにしよう。

第2節. ティリッヒの象徴論の形成と発展

この節ではティリッヒの象徴論あるいは宗教言語論の思想史的背景、形成の文脈、発展のプロセスについて順次考察を進めることによって、ティリッヒの象徴論の内容の正確な把握に努めたい。

1. 思想史的背景

象徴論あるいは言語論が哲学的にも神学的にも長い思想史の発展過程を持つことを考えれば、ティリッヒを含めた現代の象徴・言語論を論じるには思想史的背景から考察を始めることが必要になる。ティリッヒに関しては、第一部の弁証神学あるいはシステム論の場合と同様に19世紀以降の思想史が特に重要になるが、ここではティリッヒ自身による象徴論の思想史的背景の説明を手掛かりにして考えることにしよう。ティリッヒの象徴・言語論が一つのモノグラフにおいて主題的にまとまった形で提出されたのは、1928年の『宗教言語論』(MW. 4:213 ~ 228)においてである。その中でティリッヒは自分の象徴論の思想史的背景となる諸理論を消極的理論と積極的理論に大別した上で、その中に自らの立場を位置づけている(ibid.:215~221)。これと同様の記述がこの二年後に書かれた『神話と神話論』(ibid.:229~242)にも見られる。以下これらからティリッヒの象徴論の思想史的背景をまとめてみたい。

ティリッヒの言う宗教的象徴あるいは神話の消極的理論とは、象徴や神話に独自のリアリティーを認めず、それを他のものに還元することによって説明しようとする諸理論であり、リクールが還元的解釈学と総称するものに内容的に一致する。⁽¹⁴⁾つまりティリッヒが消極的理論として考えているのは、ニーチェ、マルクス、フロイトに共通する解釈学的態度である。この還元的な態度は古代ギリシャ哲学における哲学的神話批判に遡り、いわゆるアレゴリカルな解釈の伝統を形成してきたものであるが、⁽¹⁵⁾ここでは近代においてフォイエルバッハによって定式化された後に、ニーチェ、マルクス、フロイトらによってそれぞれの仕方で展開された諸理論を考えれば十分であろう。消極的理論が象徴の心理学的あるいは社会学的理論に帰着ことからわかるように、それらは問題の領域において象徴が選択される際に、心理的・精神的状況あるいは社会的状況が決定的な作用を及ぼす事実と、そしてその機構を明らかにした。マルクスにおいてはブルジョア社会における象徴が権力の合理化・正当化のために作り出されたイデオロギーであると、またニーチェ

においては力への意志の表現であると、そしてフロイトにとっては無意識の過程の転化(Umsetzung)あるいは本能的衝動の昇華と解釈された。従って、象徴はイデオロギー批判あるいは精神分析によって、社会的あるいは心理的現実へ還元することによって説明されねばならないことになる。象徴は心理的社会的な状況を表現する以外のいかなる独自の現実性ももたない。

ティリッヒはこれらの消極的な象徴理論が「宗教的象徴の選択理論」として一定の意義を持つことを認めるが、「宗教的象徴の理論」としては不十分であると主張する。確かにいかなる象徴が選択されるかに関して、エディプスコンプレックスによって解明されるケースが存在することは認めるにしても(例えば「父なる神」という象徴の選択における無意識の作用の可能性)、その宗教的象徴が指示するリアリティー(無制約的なもの)の定立はエディプスコンプレックスによっては説明できない、これがティリッヒの立論である。⁽¹⁶⁾つまり「無制約的—超越的なものの定立は、いかなる仕方でも制約的—内在的な無意識の衝動からは説明されない」(ibid.:216)。消極的理論は衝動の表現形態は説明できても、さらにこの衝動自体がそれを基礎づけている存在するものの究極的な構造に対する象徴であると考えることができる⁽¹⁷⁾。ティリッヒは同様の批判がニーチェ、マルクスにもあてはまると考える。このように宗教的象徴の消極的理論に対するティリッヒの評価は、それらに一定の真理性を認めつつも、その限界を指摘するという二面的な態度と言えよう。消極的理論への評価から明らかなように、ティリッヒは宗教的象徴の独自の現実性を説明できない象徴論は不十分であると述べ、象徴の固有の内実を説明できる理論、つまり積極的理論へ向かうことを要求する。ティリッヒは消極的理論と積極的理論を繋ぐものとして、象徴の文化—形態論的解釈(die kultur-morphologische Deutung)を挙げているが⁽¹⁸⁾、ここではこれについては省略し、積極的理論へと考察を進めよう。積極的理論として、ティリッヒが挙げているのはシェリングとカッシーラーである(ibid.:230)。このことはティリッヒの象徴論がドイツの哲学的伝統における神話論と象徴論に依存していることを示している(以下、神話は言語的な宗教的諸象徴の体系と考えられるという立場から、神話論と宗教的象徴論を一括して扱うことにする)⁽¹⁹⁾。

まずティリッヒはシェリングの神話論を「神話の形而上学的理論」と名づけ次のように説明する。「シェリングは、実在的な神統記のプロセス、つま

り神において統一されていた諸原理が人間の意識の内で矛盾に満ちた仕方で行き渡るプロセスの表現を神話の中に見た」(ibid.)。シェリングが初期のティリッヒの思想形成に決定的な役割を果たしたことはティリッヒ研究者の一致した意見であるが⁽²⁰⁾、これはティリッヒの神話論についても同様であって、ティリッヒがシェリングから継承したのは神話とは宗教行為によって志向されている神あるいは無制約的なものが人間において認識される(=啓示される)際の表現形式であるという理解である。つまり「啓示は宗教的対象が宗教的信仰に対して理論的に与えられる際の形式であり、神話は啓示内容の表現形式である」(ibid.:158)⁽²¹⁾。従って神話は宗教の一構成要素であり、もし宗教に他の精神的諸機能あるいは精神活動の諸領域に還元されない固有の実在性や真理性を認めるならば——この点については本章の第6節および第8章を参照——、神話あるいは宗教的象徴にも積極的で独自の意味を認めることが必要になる。

次にティリッヒが積極的理論の第二のタイプとして挙げるのは、カッシーラーに代表される「神話の認識論的理論」である。カッシーラーは『象徴形式の哲学』において、言語、科学的認識、神話、芸術、宗教といった精神文化の諸所産が内容的には差異を持ちつつも、類似の内的形式、つまり象徴形式において統一的に把握されると主張する。カッシーラーの問題意識は「認識諸機能の具体的な多様性を支配している一つの規則、そうした多様性を廃棄したり破壊したりすることなしに、それらのある統一的な行為、自己完結的な精神活動へととりまとめている一つの規則」を解明することであり(カッシーラー[1923:8])、カントに従って精神文化の多様な諸現象の統一を精神に内在する形態化する働きとその形式とに求めることであった。これは後に「象徴を操る動物」(animal symbolicum)という人間理解として展開され、現代の象徴論の源泉の一つとなる。我々の問題にとって重要なのは次の指摘である。「これらすべて(認識、芸術、宗教、神話)はそれぞれ独自の像世界のうちに生きているのであるが、この像世界は経験の単なる反映ではなく、むしろ認識、芸術、宗教、神話がそれぞれの自立的原理に従って産出するものである。このようにしてそのそれぞれが独自の象徴的形象を創造するのである。……これらの諸形象はいずれも、他の形象に完全に解消されたり、他の形式から導き出されたりすることはなく、そのそれぞれが精神のある特定の捉え方を示しているのであって、同時にその捉え方において、またその

捉え方を通じて＜現実的なもの＞の特定の側面を構成しているのである。それゆえこれらの形象は、即自的に現実存在しているものが精神に開示される様々な仕方なのではなく、精神がその客観化の働きにおいて、すなわち精神の自己開示においてたどる様々な道なのである」(ibid.:9)。この引用の特に前半から、カッシーラーの象徴形式の哲学が、神話あるいは宗教を他の精神機能や精神領域に解消されない独自の現実性を持つものとして捉らえていること、つまりまさに積極的理論であることは明瞭である。従って、カッシーラーにおいて、「神話は精神的な存在解釈の一つの特定の形式として、それゆえ観念論的な前提に対応した対象的創造物として理解される。神話的な形式付与の法則に対して、象徴的現実性が帰せられる」([1928a:218])というティリッヒの評価は適切である。

さて、先のカッシーラーからの引用の後半部分は、神話も宗教も精神がその能動的活動によって生み出した精神的現実(=象徴的現実、像世界 \leftrightarrow 模写説)の体系のなかに、それぞれ独自の位置を占めることを主張するものであるが、ここからカッシーラーとシェリングの違いが明らかになる。神話が精神の自己開示の一つの形態であるということは、神話が象徴的現実性を持つことを意味するものではあっても、それによって精神活動を越えたいわば象徴の形而上学的実在性が肯定されることにはならない。精神の構成する像世界は、即自的現実存在の模写ではないという点で、感性的なものを越えてはいるが、そこから象徴が精神活動を越えた無制約的なものに関わることを結論することはできない。像世界の構成は、感性的なものを超えて自らの精神世界を構成する人間精神の能動的な活動形式の問題なのである。神話が人間の精神活動の範囲内に限定されているという点で、シェリングの形而上学的理論とカッシーラーとの差異は明確である。

これら二つの積極的理論の対立を克服することによって、ティリッヒは自らの神話・宗教的象徴論(象徴的—現実主義的理論、ibid.:230)を提示しようとする。この内容の詳細は後の分析を待たねばならないが、簡単にまとめれば、「神話とは、宗教的行為において志向されている無制約的なもの、あるいは存在を超えているものに対する、現実の諸要素から構成された象徴である」(ibid.)となる。このような仕方では、精神の能動的な作用による象徴の構成(←カッシーラー)とその象徴による無制約的なものへの志向性(←シェリング)とを結合する試みがなされるのである。

以上のティリッヒの象徴論の形成の思想史的背景をまとめれば次のようになるであろう。カント以降の哲学的伝統を背景とし、同時代のカッシーラーの象徴論の刺激を受けることによって、宗教的象徴の積極的理論の構築のための象徴論を目指し、その中に一定の制限あるいは批判を加えつつ消極的理論（象徴の還元的解釈学）を包括的に組み入れるという仕方、ティリッヒの象徴論は形成された。様々な諸理論を批判的に限定しつつ統合し、それによって自らの理論を位置づけ、説明する、ティリッヒに特徴的な思考のスタイルが神話論においても確認できるのである。次節の問題（ティリッヒの象徴論の形成）に移る前に、カッシーラーの神話論に対するティリッヒの批判に着目することによって、ティリッヒの神話論を補足説明しておきたい。

ティリッヒのカッシーラーの神話論に対する批判に関しては、ティリッヒの神話論に含まれたシェリング的要素からの批判——カッシーラーの神話論では精神・意識の世界を越えた神話の意味（無制約的なものとその啓示との関わり）を問うことが不可能になるという批判——が予想されるが、具体的にはティリッヒはまず神話と宗教の関係の歴史的变化がカッシーラーの理論では説明できないという点から批判をスタートする。つまり、「もし、神話が科学、芸術、法と同じように、特有の精神的創造物であるならば、なぜ神話は解体するにいたるのかが理解できない。確かに衰えることは不可能なはずである。なぜなら神話は精神の意味組織の中にその本質に即した場を持つからである。またもし宗教が独自の意味領域であるならば、宗教は最初神話の中に埋め込まれていたということはいかにして可能であったのかが問われねばならない。簡単に言えば、神話の発展史的理解と超越論的理解とが緊張関係にあるということである」（[1928a:218]）。つまり、カッシーラーの理論では、神話が精神の固有の形式であるという理解（超越論的理解）と、神話的世界観から近代の科学的世界観への移行という歴史的発展（脱魔術化）との整合性が問題になるという批判である。言い換えれば、宗教、科学、神話の三者の本質的な相互関係と、その関係の歴史的变化の問題である。これに対して、ティリッヒは破られていない神話と破られた神話との区別の必要性を主張する。⁽²²⁾

ティリッヒは、通常神々の物語と考えられている神話が宗教的あるいは科学的に克服される過程を、破られていない神話(*ungebrocher Mythos*)が破られる過程として、しかも宗教史自体の内部の一過程であるとする。⁽²³⁾

「破られていない神話には、三つの要素が混在している。……無制約的—超越的なものへの関係としての宗教的要素、対象的現実性への関係としての科学的要素、現実の観想化と概念による超越的なものの対象化としての本来的な神話的要素である」(ibid.:220)。この破られていない神話が、宗教的批判(例えば旧約の預言者の批判)と合理的批判(古代ギリシャ哲学の神話批判)によって破られた神話となり、宗教・科学・神話の未分化(=統一)の状態から自立した宗教と自立した科学が発生する。⁽²⁴⁾「間接的あるいは直接的に無制約的—超越的なものが観想される象徴の総体が神話」(ibid.)であると捉えられることによって(特に神話の諸象徴が無制約的なものを指示し、具体的な形態において観想可能なものにするという点で)、ティリッヒはカッシーラーの批判的観念論——神話は精神による現実解釈の特定の他のものに還元できない形式であるが、その象徴性を越えた現実、つまり人間の精神世界外の実在を指示するものではない——を克服しようとする。つまり、「神話的象徴において志向されているのは無制約的—超越的なもの、存在と意味を与えるもの」である(ibid.:221)。これがティリッヒの神話の超越的実在論(transzendenter Realismus)である。この超越的実在論に関しては第6節で神学的実在論の問題として論じられるが、ここで確認すべきポイントは、宗教が無制約的なものとの関わり(精神の志向性)と規定されていること、無制約的なものは象徴体系としての神話の象徴作用によって指示され観想可能なものにもたらされることである。従って、ティリッヒの神話論は宗教論と象徴論との詳細な展開を要求することになる。宗教論については本研究の第7章にゆずることとして、本章ではティリッヒの象徴論に焦点をあてて、関連する諸問題を考察して行きたい。

2. 象徴論の形成

ティリッヒの象徴論は以上の思想史的背景において成立したものであるが、それは決して一挙に形成されたわけではない。象徴論はティリッヒの思想の発展史の中で解明されることを要求する。ここでは20年代に成立したティリッヒの象徴論の形成過程を、形成の具体的場面に即して分析してみよう。

ティリッヒが象徴論を一つの独立したモログラフとしてはじめて提出したのは、28年の『宗教的象徴』(MW. 4)という論文においてであるが、その基本的な内容に関しては25年の『宗教哲学』においてほぼその全貌が確認できる。

従って、ティリッヒの象徴論の形成過程を理解するには、1920年代前半のティリッヒの思想を分析する必要がある。この時期のティリッヒの思想は、主として文化の神学、宗教社会主義論、宗教哲学や学問論と中心とした哲学思想、プロテスタンティズム論という4つテーマに分類できる。⁽²⁵⁾以下これらのテーマと象徴論の関係を具体的に検討することによって、象徴論がいかなるコンテキストにおいて形成されたかを明らかにしてみよう。分析の手掛かりとして、28年の象徴論における4つの象徴概念の規定——非本来性(Uneigentlichkeit)、具体的直観性(Anschaulichkeit)、固有力性(Selbstmichtigkeit)、承認性(Anerkenntheit)——と宗教的象徴という概念に着目することにする⁽²⁶⁾。

1)文化の神学

19年～33年のティリッヒの思惟の中心テーマの一つは文化の神学である。文化の神学の中心命題は「文化を支える内実(Gehalt)は宗教であり、宗教の必然的形式は文化である」([1924a:110])というものであり、本質的な関係性にしたがえば——実存的疎外形態から区別された本来的關係において——、宗教と文化は並立したり対立し合ったりする分離可能な二つの領域ではなく、内実と形式という関係において統一的に理解されねばならないことを主張する。この宗教概念の問題は本研究の第7章で扱うことにして、ここでは1919年の「文化の神学の理念について」によって、文化の神学の基本構想を見ておこう。「文化の神学は文化的創造物全体の普遍的な宗教的分析を指導する。そしてそれらの文化的創造物において実現されている宗教的内実という観点から、偉大な文化的創造物の歴史哲学的そして類型論的な整理を行う。そして具体的な宗教的な立場から宗教的に充実させられた文化の理想的見取り図を作る」([1919b:75f.])、また「あらゆる特殊な領域の制約から離れて文化的諸機能の包括的統一をその内実から表現することができる。……それによって彼(文化の神学者)は文化の統一が内実から実現されるのを助けることができる」(ibid.:77)。宗教(=文化体系の内実、意味体系の根拠)という観点から文化(=意味体系)を分析し、神律的文化あるいは文化の統一を助ける、という文化の神学のこの課題は、第一部の議論から明らかなように、弁証神学プログラムの一つの具体化に他ならない。ティリッヒがこの文化の神学と伝統的な教会神学とは矛盾しない、むしろ「両者は相補的な関係」(ibid.:83)にあると考えていることはすでに確認した通りである。つまり、

ティリッヒは文化の神学と教会神学（『組織神学』的には弁証神学とケリュグマ神学）との相補性を前提とした上で、文化の神学を展開しているのであって、象徴論の形成が要求された第一の文脈はこのように位置づけられた文化の神学なのである。以下象徴の諸規定と宗教的象徴の概念の順で見て行こう。

①非本来性：「あらゆる意味行為において、無制約的な意味への無言の信仰が顕にされている。そして同時に意味根拠の無尽蔵さから、あらゆる信仰行為は常に個々の意味行為においてのみ現実化できるということが帰結する。……個々の意味行為と意味の全体性が志向されることによって、本質的には共に働いている信仰行為が意識されないことは起こり得る。この場合、これは世俗的で非信仰的、この世的な態度である。同様に個々の意味形式とその連関を排除し、無制約的な意味根拠を志向することも可能である。これは聖なる、信仰的で宗教的な態度である。前者は個別的意味と世界の全体性におけるその充実に向けられる。後者においては、個々の意味は無制約的意味の媒介、象徴、容器にすぎない」（ibid. :104）。つまり、宗教的象徴あるいは信仰的態度においては、個々の意味形式自体（個々の意味行為や意味の全体性）の本来的な意味、あるいは象徴の素材の固有の意味は、いわば非本来化されることによって、無制約的なものを指示する機能が実現される。こうして個々の意味行為が象徴（＝媒介・容器）となると、本来の意味行為と信仰的行為（＝無制約的なものへの志向）との二重性（多義性）が成立することになる⁽²⁷⁾。ティリッヒは、象徴の素材となる個々の意味行為の側から、このことを素材の本来の意味の非本来化として捉えらるるのである。重要な点は、信仰行為は象徴において（＝文化的形式や個々の意味行為を非本来化し無制約的なものへの象徴として用いることによって）のみ、現実的ものとなり得るということである。

②具体的直観性：ティリッヒは1921年の『造形芸術における宗教的様式と宗教的題材』において、表現主義の画家がキリスト教の伝統に属する象徴（特に新約聖書の）に傾倒する理由を問題にする。それは例えば「キリスト」が素材とされる場合であるが、この問題との関連で次のように述べられる。「それは（表現主義者が宗教的象徴で問題にしているのは）、経験的人間ではなく、理念としての人間であり、体験となった神人である。それは一般的に妥当し、一般的に理解される絶対的象徴への衝動である。それは一つの象

徴において出会われる信仰者の共同体、客観性への憧れである」([1921: 93])、「それゆえ象徴的表現の担い手は、人間であるが、個々の経験的人間ではなく、またく一人の>歴史的超経験的人間でもなく、絶対者の機能としての人間、すなわち無制約なものへ関わる人間である」(ibid.:97)。もちろん、絵画によって表現されるこの<人間>は経験的人間の形態において描かれるが、しかしそこで意図されているのは個々の経験的人間ではなく、無制約的なものとの関係にある人間、理念としての人間である。これは、象徴的表現における個々の経験的人間の非本来化という事態にほかならない。しかしこれを逆の方向(無制約的なものの方向)から言えば、「体験となった神人」、つまり無制約的なもの、理念的なもの(本来的な神関係における人間性)が具体的で直観可能な形態へともたらされるということに他ならない。従って、具体的形態の非本来化と理念的なものの具体的直観化とは同一の事柄の両面を構成する。このように、芸術作品が理念的なものを感性的直観可能な形態にもたらすということ、さらには芸術において啓示的経験が成立するという認識の基礎には、ティリッヒが第一次世界大戦中にボッティチェッリの絵から受けた啓示体験が、また彼のルター派的心情が指摘できるであろう。⁽²⁸⁾ティリッヒにとって、象徴とは目に見えない経験的でないものを経験可能な具体的形態にもたらすという特性を持つと考えられているのである。

③固有力性：「私は、それ(宗教的意識)が常に<正当性(Richtigkeit)>の意識をもってその象徴を作ると信じる。その場合にのみ、象徴は内的必然性に対応する実在感情をよびおこす」(ibid.:97)。象徴に伴うこの内的必然性あるいは実在感情は、象徴論で固有力性と呼ばれるものが象徴に備わっていることによって説明可能になる。つまり象徴は人間の意識に作用を及ぼす固有の内的力を持つのである。

④承認性：この規定は、前期Ⅰの時期の文化の神学の諸文献においては必ずしも明確に述べられていないが、先に具体的直観性の規定の説明で引用した[1921:93]の後半部分に登場する「信仰者の共同体」という表現は宗教的象徴の共同体的性格としての承認性と無関係ではない。

⑤宗教的象徴：宗教的象徴にも象徴一般の規定である非本来性、具体的直観性があてはまることは以下の引用から明確である。「もしすべての対象が様式によって<聖なる>対象となることが可能であるのならば、何のためになおも宗教的对象が存在するのであろうか。……内実、宗教的直観はすべて

の対象形式から輝き出すことができる。しかし対象はこの内実の担い手であるという意味の他に常に他の意味を、すなわち事物一般の諸目的、諸形式の中に差し入れられた事物的現実の一片であるという意味を持つのである。それゆえ宗教的様式が世俗的对象に適用されるときには常に克服すべき何ものかをもつのである」(ibid.:96)、「言は語られ理解されるばかりでなく、効力のある象徴において直観され、行為されるところにも存在する。……社会生活のすべてがそのすべての側面に応じて神に対する象徴の働きをするように定められている」(ibid.:112)。本質的にあらゆる実在が宗教的象徴となりうる可能性をもつという上の主張から、では現実には特定の象徴のみが宗教的である(特定の实在だけが無制約的なものを指示する)のはなぜか、また宗教的象徴と世俗的象徴との区別をいかに説明するのか、という問題が生じる。これらについては後に宗教的象徴の神学的位置づけとの関連で論じられるであろう(第7章も参照)。また、宗教的象徴が固有力性と承認性によって規定されることから、次のことが帰結する。「新しい教会、新しい文化、それらの統一は、……新しい啓示の言葉の突破から生じる。しかし新しい突破は作り出される(machen)ものではなく、ただ受け取られるものである。だからこれはまず、我々は決定的なことを何もなしえないということを意味する。新しい象徴を文化の中に作ろうとすることは、害はないにしても不可能である。象徴は成長するものであり、作られるものではない。象徴が啓示の突破するところで最も創造的に生成するということは、一つの経験である。そして決定的象徴が創造される(schaffen)のは宗教の司祭や文化の指導者によるのではなく、預言者的人格においてである」(ibid.:112f.)。象徴は啓示の場であり、人為的に作られるものではなく、啓示の突破において生成するものなのである。

2)宗教社会主義論

宗教社会主義そのものは第5章の問題であるので、ここでは象徴論との関連に考察を限定して説明を行おう。ティリッヒは第一次世界大戦後のベルリンにおいて宗教社会主義運動に参加したが、ティリッヒの主張によれば宗教社会主義が成立しうるのは、キリスト教と社会主義が相互に相手を必要とし、また連帯が可能だからである⁽²⁹⁾。まず連帯の可能性について。キリスト教的愛の倫理は社会主義の理念を排除しないし、社会主義も必ずしも無神論で

はない。両者はともに預言者的伝統から生じたのであり、したがって理論的にも実践的にも統一可能である。次に連帯の必要性について。まず社会主義は宗教的内実を必要とする。なぜなら社会主義はその宗教的内実、深みを喪失するとき形式化、抽象化に陥り、大衆を動かす力を失うからである。また「単に外部からの圧迫によって成立した連帯はその圧迫がなくなると消えさる危険性がある。……社会主義は無制約的なものが魂の中に出現してくる人間の究極の深みから、団結を造り上げて行くような共同体感情を欠くからである」([1919c:28])。問題はこのような共同体感情に基づく連帯がいかにして可能になるのかということである。つまり、人間の行為の動機づけとしては、単なる理念や理論はあまりにも弱すぎる。抽象的概念や人為的ユートピア的理念によっては真の深みからの連帯を生み出すことはできない。真の連帯は、「全体の精神的状況を直接反映する象徴」によってのみ可能になるのであり、「新しい宗教共同体形成は自律や批判から生まれるのではなく、古い象徴を新たに解釈し変革することからのみ生まれる。……しかし宗教社会主義は批判的自律性を土台にして生まれる。宗教社会主義は自ら象徴を創造する力を持たないし、それゆえ具体的で特殊な意味での宗教共同体を形成しない」(ibid.:118f.)。つまり人間の強固な連帯は象徴を必要とするが、宗教社会主義運動はもちろん、政治運動としての社会主義はそれを人為的に無から生み出すことはできない。ここに社会主義が伝統的な象徴の源泉であるキリスト教と連帯する必要性が生ずるのである。また象徴による共同体形成は象徴の承認性という規定に関わる。他方キリスト教も社会主義を必要とする。「プロレタリアートの状況は顧慮されてもしかるべき任意の一つの現実ではなく、歴史自体がそこからプロテスタンティズムを問う場所なのがある」([1931a:104])。もし教会が歴史に責任をもって参与し、一切のデモニッシュなものや闘うプロテスタント原理を継承しようとするならば、教会は「啓示の仲介者」「啓示の担い手」である大衆と彼らの状況に直面せざるを得ない([1922a:70~78])。従って教会はプロレタリアートの状況の表現であり、大衆の自己意識である社会主義と連帯しなければならないのである([1931a:84])。⁽³⁰⁾つまり現代の状況における宗教の現実化は社会主義との連帯を要求するのである。以上のような意味で可能でかつ必要な連帯を準備するのが宗教社会主義の課題であり、ティリッヒはそのための理論的基礎づけ(社会主義とキリスト教相互の革新あるいは変革の理論的考察)を行おうとした

のである。先に見た文化の神学における宗教と文化の関係、つまり内実と形式という図式が、キリスト教と社会主義にも適用される。つまり、内実と形式が具体的形態において結合するところに象徴が成立するのである。この内実と形式の具体的結合としての「神律こそが宗教社会主義の目標」であり、「神律においてこそ宗教的象徴は自律的文化意識の究極的で最も一般的な表現となり、そして自律的文化形式は無制約的なものの内実の充満の輝きとなるのである」([1923c:97f.])。宗教社会主義論における象徴概念の分析は、28年の象徴論の成立以降の『社会主義的決断』(33年)を含めた考察を必要とし、ここにも起源神話、「待望の象徴」(das Symbol der Erwartung)、歴史哲学との連関といった重要な諸問題が存在するが、それらは第5章で分析することにして、ここでは省略することにする。⁽³¹⁾ 宗教社会主義論というテーマとの関連で確認すべきことは、象徴論が共同体の形成あるいは統合の問題との関係で問われていること、そして新たな共同体形成にとっての古い宗教的象徴の再解釈の必要性、つまり象徴の解釈の問題(古い象徴の解釈と変革)が提出されているということである。

3) 哲学的テーマ

ティリッヒの哲学的思索にはシェリングに関する二つの学位論文以来、一貫した展開を見ることができる。しかし、象徴論の形成との関連に限定して言えば、重要なのは23年の『諸学の体系』と25年の『宗教哲学』の二つである。第一部で見たように、『諸学の体系』においてティリッヒは「意味の形而上学」を提出し、その枠組みにおいて25年の『宗教哲学』を展開した。20年代の象徴論はこの「意味の形而上学」の枠組みにおいて理論化されたと考えられる。まず、『宗教哲学』によって、宗教的象徴が意味の形而上学とどのように結び付くかを確認し、次に「形而上学的象徴」について説明を行なおう。

第一のポイントは、「意味の形而上学」が20年代の象徴論の基礎を与えているという点である。まず25年の『宗教哲学』によって、必要な範囲で「意味の形而上学」をまとめよう([1925a:133f.])。意味の形而上学は、人間の精神行為が意味行為である(意味付与行為、意味充実行為)との立場から、意味意識の本質構造の現象学的直観(ティリッヒの表現では超論理的本質直観)を行ない、そこから三つの契機を取り出す。1. 意味連関(Sinnzusammenhang)

の意識。2. 意味連関と個々の意味の意味充実の意識＝無制約的な意味の意識。
3. 無制約的な意味の成就の要請の意識。つまり、ある意味行為が意識される
ときには、それは常に一定の連関の中に位置づけられたものとして意識され
る(1から)。この個々の意味とその意味連関とは、意味行為の形式、意味形
式である。意味連関の意識には、それと共に意味連関の根拠の意識が伴う(2
から)。つまり意味連関は無制約的な根拠に支えられたものとして意識され
る。しかし意味連関はそれ自体としては無制約の意味根拠を実現するもので
はなく、無制約の意味はどこまでも成就されるべきものにとどまる(3から)。
2 と3 を総合すれば、個々の意味行為とその連関はそれ自体として自らを根
拠づけることができず、常に外から根拠づけられ、そしてその根拠なしには
無意味性(無根拠)なものになってしまう、つまりいわば意味連関は無意味
性の深淵の上に立っている、ということになる。この意味の深淵は単に意味
連関の有意味性の脅威であるだけでなく、意味の無制約の根拠の持つ無尽蔵
さの表現である。つまり深淵はそこから新たな意味連関の可能性が無限に生
成してくる源泉である。この意味の根拠(Grund)であり深淵(Abgrund)であ
るものを、ティリッヒは意味内実と呼ぶ。さてこの意味形式と意味内実の枠
に従って、「宗教とは無制約的なものに向かう方向(＝志向性, Richtung)
であり、文化は制約的な意味の諸形式とその統一に向かう志向性である」

(ibid.:134) という宗教と文化の本質規定 — これは宗教の規範的規定で
はなく、また現実存在に関する規定でもない(第7章) — が導き出される。
つまり本質的には、宗教と文化とは一つの意味行為における二つの意識の志
向性として、統一されるのである。「文化的行為においては宗教的なものが
実質的であり、宗教的行為においては文化的なものが形式的である」(ibid.
:135)。さてこの本質規定から、宗教と文化の統一の問題(文化の神学)、
キリスト教と社会主義の連帯の問題(宗教社会主義)を論じる際の基礎が与
えられることは容易に理解できるであろう。

このことは宗教的象徴論にもあてはまる。つまりこの宗教と文化の規定に
基づいて、「無制約的なもの自体は決して対象とはならず、可能なのはそこ
で無制約的なものが直観され志向される象徴だけである。信仰は制約的なも
のから取り出された象徴を通して無制約的なものに向かう志向性である」
(ibid.:144) と結論される。この引用からだけからでも、28年の象徴論がそ
の実質においては25年の『宗教哲学』の中に見出だされるが確認できる。つ

まり、非本来性、具体的直観性、固有力性という象徴概念の諸規定をこの引用から読み取ることは困難ではない。実際28年の象徴論における諸規定はすべてこの『宗教哲学』において確認できるのである。⁽³²⁾ この詳細は注にゆずるとして、以下において意味の形而上学に特徴的な「形而上学的象徴」について簡単に考察することにした。

この形而上学的象徴という言い方は23年の『諸学の体系』独特のものであるが、これは形而上学と諸科学との関係を理解する上で重要なポイントとなる。「形而上学の原理論は、無制約的なものへの意識の志向性が意味現実を構成する必然的な機能であることを示すことである。……無制約的なものの概念は形而上学の中心に位置する。形而上学は無制約的なものを把握する意志である。……無制約的なものはすべての意味充実を基礎づける意味として示しうるだけであり、論証することはできない。無制約的なものへの志向性は科学的直観でも美的直観でもない。形而上学において存在するのは、科学的あるいは美的な世界理解に依存しない独立した意味付与である。しかし形而上学は科学的そして美的直観が提供するもの以外の表現手段を自由にできない。形而上学の形式的な表現手段は概念である。これが形而上学における科学的要素である。……形而上学は無制約的なものを把握しようとする。しかし形而上学は制約的なものの形式においてのみそれを把握できる」([1923 a:229f.])。ここから形而上学で使用される概念が象徴的であること、つまり形而上学的象徴であることが帰結する。形而上学が使用する概念は科学あるいは芸術から、つまり文化の領域（制約的な意味形式の領域）から持ち込まれたものであり、それぞれその領域の中に本来的で固有の意味をもっている。しかしこれらは形而上学で無制約的なものに関わる事柄を指示し表現するために使用されるとき、本来の意味は非本来化され、象徴となる。従って、形而上学は象徴の素材において科学と芸術に依存するが、形而上学は無制約の意味の内実を捉ええることによって、制約の意味連関の上で行われる意味行為としての科学と芸術の両者における意味の諸要素（先に三つの要素として説明したもの）を把握可能にするのである(ibid.:231)。具体的にはティリッヒは形而上学的な意味内実の把握が、科学の認識方法と芸術の様式を手掛かりにして可能であると考える。⁽³³⁾ このような形而上学と科学あるいは芸術との二重の関係は、宗教と文化の本質的關係にそのままあてはまる。ここから無制約的なものを把握する機能としての形而上学が、宗教の構成要素となることが理解可能になる。

4)プロテスタンティズム論

プロテスタンティズム論は、24年の『義認と懷疑』からはじまり、28年に象徴論がまとめられるのに平行して展開されるテーマである。⁽³⁴⁾ここでは「形態(Gestalt)」「形成(Gestaltung)」を中心に象徴論との関連を確認したい。

ティリッヒはプロテスタントの伝統(ルター派)に立つ神学者であり、プロテスタント原理を自らの神学の中心に位置づけている。⁽³⁵⁾もちろんプロテスタント原理といっても、歴史的プロテスタンティズムと同一ではなく、問われているのはカトリックの実体と共にキリスト教の歴史を貫く原理としてのプロテスタンティズムである。ティリッヒのプロテスタンティズム論は単純化していえば、「信仰義認」を「懷疑者の義認」を含意するものとして拡張し、更にこのプロテスタント原理を批判原理と形成原理の二重性から説明するものであるとまとめられるであろう。⁽³⁶⁾プロテスタント原理は批判—形成、合理的—超合理的(恩恵的・預言者の)という二組の対概念(形成は批判の前提であり否定に先行する肯定、批判は形成の修正。合理的は超合理的の具体化、超合理的は合理的の規範・深み)からなり、ここから合理的批判、合理的形成、預言者の批判、恩恵の形態の4つのものが導き出される。プロテスタンティズム論はこの4者の弁証法的関係の説明を中心に展開されるが、我々はこれらの4つのものとティリッヒの宗教史と宗教の類型論、あるいは神律—自律—他律の類型論とが一致することを確認することができる。⁽³⁷⁾以下「形成」「形態」に限定して説明を行なおう。

上記の二組の対概念の弁証法的関係づけから分かるように、人間の精神的文化的世界における様々な歪み・倒錯に対して、政治的、道徳的批判(=合理的批判、イデオロギー批判など)がなされる場合、それは一定の規範・理想(=合理的形態・理想的形態)からなされる。同様に超越的基準からなされる批判(預言者の批判、これが合理的批判の深みにあって、その誠実さを支える)も、何らかの形態的なものを前提とせざるをえない。さて問題はこの預言者の批判の基礎にある形態とはいかなるものであるかである。これは預言者の批判の前提であるという点では超越的形態である。しかし合理的形態の深みである点では内在的形態でなければならない。ティリッヒはこの形態を「恩恵の形態」(Gestalt der Gnade)と名づけるが、注意すべきポイントは恩恵の形態の持つ独特の二重性である。つまり「恩恵は現臨(Gegenwart)

しているが、対象(Gegenstand)ではない。恩恵は対象の中に(in)現に有るけれども、対象として(als) あるのではない」([1929a:138])。すなわち、恩恵の形態はその力の源が対象的世界を越えているという点で対象化を越えているが(超越的)、人間の現実の歪み(=デモニッシュなもの)を現実克服する力として作用する限り、具体的な形態として現実化しなければならず(内在的)、したがって具体的対象とならねばならない。以上の意味における超越性と内在性の二重性が恩恵の形態の基本構造なのである。従って、恩恵の形態は対象化された具体的な合理的形態ではないが、また現実を超越するだけで現実との積極的關係を持たない超自然的な理念でもない。ここから合理的形態において現実化しつつ作用する力としての恩恵の形態(恩恵の形態自体、形態化する力)と、その具体的な形態化としての恩恵の一形態(eine Gestalt der Gnade)とを区別する必要が生ずる。恩恵の一形態としては、例えば歴史的に実在する諸教会(見える教会)、宗教芸術、サクラメントなどが挙げられるが、これらはまさに宗教的象徴に他ならない。つまり、恩恵の一形態の素材は合理的形態から取られることから分かるように、これらは本来合理的形態としての固有の意味あるいは現実性をもっている、しかしそれにもかかわらず、恩恵の形態の現実化の場・媒介物とされることによって、その本来の意味は非本来化されるのである。また恩恵の一形態は「透明な形態」といわれるように([1930c:60])、超越的な恩恵の形態自体がそこから輝き出してくる形態、つまり恩恵の形態事態を具体的直観へともたらず機能を持つ。このように見てくると、20年代後半のプロテスタンティズム論と象徴論との密接な繋がりとは明確であり、象徴論がプロテスタンティズム論というテーマとの連関において形成されたことも納得できるであろう。象徴論は神学的には教会論を包括する射程を持つのである。

5)まとめ

これまでの分析をまとめておこう。以上より明らかになったことは、ティリッヒの象徴論が現代の思想状況に規定されたものであると同時に、単なる机上の理論ではなく、具体的な問題連関の中で構成されたものであるということである。ティリッヒの理論はそれだけに注目するとき、高度に抽象的であるとの印象を生じるかもしれない(特に意味の形而上学など)。しかし、ティリッヒの思想の理解にとって重要なのはそれがきわめて具体的な問題の

文脈の中で形成されていることである。その典型は象徴論である。象徴の4つ規定に関していえば、非本来性は理論的には哲学的テーマ（意味の形而上学）の対象であるが、他のすべての思想の諸テーマとも具体的に関わっている。具体的直観性は文化の神学やプロテスタンティズム論において登場するような象徴を具体的なイメージ（典型例）としている。固有力性も、宗教社会主義論、プロテスタンティズム論との連関なしには抽象的な規定にとどまるであろう。そして承認性は象徴の共同体的社会的機能を規定するものとして、宗教社会主義論で特に重要な意味を持つのである。従って、我々は象徴論が具体的な諸テーマ、思惟の文脈において形成されたことを確認すると同時に、ティリッヒの取り組んだ多様な諸問題を象徴論を手掛かりに統一的に把握することができるのである。その意味で象徴論は思想の各文脈・各テーマの交差点と言える。そして以下において見るように、象徴論の展開からティリッヒの思想の発展史を具体的に分析することも可能になるのである。

3. 28年の象徴論

象徴論の形成の考察からその発展の考察に移る前に、そのようにして形成された28年の象徴論自体について概観しておこう。

この論文は、4つの部分から構成されている。Ⅰ. 象徴（象徴の諸規定）、Ⅱ. 宗教的象徴の諸理論、Ⅲ. 宗教的象徴の種類、Ⅳ. 宗教的象徴の生成と消滅。この内、Ⅱはすでにティリッヒの象徴論の背景の説明の中で、象徴の消極的と積極的理論、そして神話論として論じたことなので、ここでは省略する。またⅠの象徴の諸規定については、その詳しい批判的分析は、後に行うこととして、ここでは28年の論文に即して諸規定をまとめ、若干の補足説明を行うにとどめよう。

1) 象徴の諸規定

すでに述べたようにティリッヒは象徴論についての最初のモノグラフ（[1928a]）において、象徴概念に4つの規定を与えている。まず、非本来性。これは、「象徴へと向けられた内的行為は、象徴を意図しているのではなく、象徴されているものを意図しているということである」（*ibid.*:277）。つまり象徴の基本的特徴は、象徴の素材に固有の本来の意味とそれによって媒介された素材には非本来的な意味という意味の二重性（多義性）が存在することであり、それは前者が非本来化されることによって（背後に退くことによ

って)後者が意図される(前面に現れる)という構造になる。当然象徴の素材AがBを象徴し(この時点ではAとBの二重性)、更にBが素材となってCが象徴される、という連鎖(→体系)が考えられる。例えば、木の十字架→ゴルゴダのはりつけ(歴史的出来事)→神の救いの行為など。

次に、具体的直観性。「本質的に直観されないもの、つまり理念的なものあるいは超越的なものが、象徴において具体的直観へと、そしてそれによって対象性にまでもたらされるということ」(ibid.)。非本来性が意味の次元における規定であるのに対して、具体的直観性は対象的世界における経験可能な形態化に関わる。また具体的直観性は超越から内在への運動であり、非本来性とは逆の動きとなる。

第三の規定は、固有力性。これは「象徴がそれ自身に内在する力を持っているということ」であり、先の二つの規定が記号一般に妥当する規定であったのに対して、これは「それ自身の内にまったく力を持たない標識(Zeichen)から象徴を区別する」規定である(ibid.)。両者の違いは、「標識は恣意的に交換され得る。(しかし)象徴は必然性を持ち、交換できない」点に認められる(ibid.)。つまりここでは記号一般の中において、恣意的規約的に交換できる標識から区別されたものとして象徴を規定することが意図される。これによって、一方で固有の力を喪失した象徴は標識化することが(=世俗化)、他方で固有の力を持った象徴には自己絶対化(=無制約的なものとの自己同一化、デーモン化)の危険が常に伴うということが理解可能になる。

最後の規定は、承認性である。これは、「象徴が社会的に受容され、支えられる」ということを意味するが、「象徴になるということと、承認とは同一の事態に属する」のであるから、「個人にとって何かが象徴になるとすれば、それは常に象徴においてそれ自体を再認識する共同体との関わりにおいてである」(ibid.:214)という点を明確化した規定である。ティリッヒはここで信仰告白(Symbolum)をこの具体例としてあげるが、この指摘は重要な意味を持つ。⁽³⁸⁾つまり信仰告白が教会共同体において承認されて成立するように、象徴の生成消滅は共同体における象徴としての承認の確立とその承認の消滅として理解されねばならない。当然これは宗教社会主義論において問題になった象徴の共同体の統合力にも関わる。

ティリッヒの象徴論の意図はこれらの規定からも明らかである。つまり、一方では記号一般との共通性を明確にしつつ、他方では象徴と恣意的記号

(標識)とを区別することによって、宗教的象徴の特性を明らかにすることが意図されている。ティリッヒは28年のこの論文では象徴一般の諸規定が宗教的象徴にも妥当することを確認した上で、宗教的象徴を次のように説明する。「宗教的象徴は、直観の領域を無制約的に超越しているもの、宗教的行為において究極的に意図されているもの、すなわち無制約的-超越的なものの具体的直観化である」(ibid.)。宗教的象徴とそれ以外の非宗教的象徴(例えば芸術作品、学問的概念、法の諸形式などの精神的構成物)との違いは、無制約的なものが直接的に意図されているかいないかの違いであり、これは言い換えれば後者においては象徴において意図されているもの(=制約的なもの)の实在性はまさにその象徴の生成と一体である、つまり象徴はその意図されたものの自体の必然的な存在形式である(→カッシーラーの象徴論)。それに対して、前者において直接意図されているものは「存在にいたるためには、それらの象徴を必要とするわけではない」(ibid.)。この場合象徴されるものが象徴作用を基礎づけるのであり、象徴は非直観的-超越的なものの代理(Vertretung)として機能するのである。これは第6節で論じるように、ティリッヒが神学的实在論の立場に立っていることを意味している。またこの宗教的象徴の説明が、25年の『宗教哲学』の線上にあることもきわめて明瞭である。

2)宗教的象徴の種類

象徴の1番目の規定からわかるように、宗教的象徴は具体的事物や行為や表象を通して無制約的なものを指示するという構造を持つ。これによって宗教的象徴は無制約的なものと具体的な制約されたものという二つの極を持ち、この二つの極への距離(あるいはバランス)によって、様々な種類あるいは層に分類されることになる。ティリッヒによれば、宗教的象徴は1.基礎づける層(fundierende Schicht)である宗教的な対象象徴(religiöse Gegenstandssymbole)と、2.基礎づけられる層である宗教的な指示象徴(religiöse Hinweissymbole)に分けられる。そして、1.はa.神々の世界、神、b.神の存在と行動に関する諸限定、c.自然的、歴史的事物に、2.はa.宗教的行為の表現象徴(Ausdruckssymbole des religiösen Handelns)とb.宗教的直観の表現象徴(Ausdruckssymbole der religiösen Anschauung)に区分される。⁽³⁹⁾以下この順でティリッヒの挙げる具体例を整理し、その後全体に連関を検討してみよう。

1-a(ibid.:221f.): これには「神々の世界、神」の表象、名称が分類され、「宗教的行為において究極的に意図されているものの代理」と説明される。神の表象あるいは名称によって究極的に意図されているものは、「あらゆる存在の措定、最高存在という措定をも超越している」、対象化を越えた無制約的・超越的なものである。しかし、同時にそれが宗教的行為の対象となるには何らかの対象化を必要とする。この対象化できないものの対象化を行うのが、この1-aの層に属する象徴である。従って、1-aの象徴には無制約的なものは対象化できないということ、つまり象徴の具体的イメージはその代理にすぎないという意識が伴わねばならない。これがティリッヒが「無神論は宗教的行為の深みである」という理由である。宗教が無制約的なものの対象化を行わざるをえないということ、そして無制約的なものが一切の宗教的对象化をも超越し、対象化の批判を要求するということ、この二つが無神論的な宗教批判自体を宗教的行為の本質要素と位置づける理由となる。⁽⁴⁰⁾確かに宗教意識の直接性の内には神表象への懐疑は顕な形では存在しないが、しかし宗教自体の中にそれ自体を反省する機能が含まれ、それが個々の神表象への懐疑へと宗教意識が展開することを可能にしている。ティリッヒの言う無神論の宗教的意義とはこの宗教意識固有の発展過程、あるいはその緊張構造を指しているのである。

1-b(ibid.:222f.): ここでは「神」(1-a)を前提として成立する象徴群が問題となる。28年の論文では具体例が示されてはいないが、後の象徴論によれば、このレベルに分類されるものとして「神は愛である、慈悲である、力である、遍在である、全能である」といった神の属性についての言表、また「神は世界を創造された、神は世界を完成するであろう」などの神の行為についての言表を挙げることができる。⁽⁴¹⁾ティリッヒはこの1-bのグループとの連関で象徴の真理性を問題にする。詳しい説明は後程行うことにして、そのポイントをまとめるならば次のようになる。1. 先に見た象徴の4つの規定は象徴内容に関する規定でなく、象徴の形式あるいは機能に関する規定であった(→この形式・機能的規定という特徴はティリッヒの宗教概念自体に関係しており、その点については本研究の第7章で論じられる)。したがって、内容的には宗教的象徴は他の象徴と連続的あるいは重複的な繋がりの中に存在することになり、宗教的象徴の真正性の基準はその形式的機能的な条件から論じられることになる。2. 「真理の判断基準は、象徴が指示している

現実との比較ということではありえない」(ibid.:223)。なぜなら「象徴の眞理性は象徴を創出する意識に対する内的必然性にある」(ibid.)からである。これはティリッヒが象徴の眞理に関して模写説を取らないということの意味する。3. ティリッヒの眞理性の基準でもっとも重要な点は、眞正の宗教的象徴とデモーニッシュな象徴とを区別する基準である(例えば眞正のキリスト教的象徴とナチスのゲルマン神話的象徴との区別)。宗教的象徴(あるいはそれに関わる意識)にはその具体的個別的で相対的なイメージを無制約的なものそのものと同一視する傾向(デーモン化の傾向)があり、また固有力性や承認性という規定によって示されているように、象徴が人間の感性や無意識のレベルに強力な作用を及ぼし、共同体を統合したり解体する力を持つことを考えれば、この眞正性の基準は宗教的象徴自体が自己絶対化への批判的契機(自己否定性)を含んでいることを、また宗教意識がその内容についての反省機能を備えていることを要求するものであることがわかるであろう。

1-c(ibid.:223f.): これにはまずキリストやブッダといった歴史上の人物が分類される。「人は……彼において無制約的・超越的なものが直観可能になる限りにおいて、例えばキリストやブッダを象徴と言う権利がある」(ibid.)。このとき、歴史上の人物は究極的現実の代理者である。ここにも象徴の一般的規定である意味の二重性が現れている。「彼らは、同時に経験的・歴史的側面を持ち、彼らの象徴的意味には経験的なものが含まれている。それゆえ、彼らの名の中には経験的側面と超越的側面の両面が揺れ動いており、彼らの象徴的力はそれに基づいている」(ibid.)。この経験と超越の二重性は他の歴史的人物や出来事や自然物においても同様である。

以上が宗教的象徴における基礎づける層であり、その基礎の上に2の基礎づけられる層が位置づけられる。2-a(ibid.:224)には「儀式におけるすべての身振り」が、2-bには「十字架、アーチなどのようなすべての造形的象徴」が分類される。つまり、この層に分類される象徴は感覚的に知覚可能な行為や諸事物であり、それが象徴と言えるのはそれが意味の二重性と固有力性などの規定を満たしているからである。つまり、十字架においては十字という視覚的形態とキリストの死の意味が結合されており、しかも信仰者にキリストの贖いの力を現に媒介する。

さてこの両層の関係は次のようにまとめられる。すなわち、基礎づけられる層の象徴は基礎づける層を指示し、それに参与することによって象徴とし

での意味と力を獲得する、基礎づける層は基礎づけられる層に媒介されることによって知覚可能になり、あるいは無意識のレベルにまで至る強力な作用を及ぼすものとなる。存在の秩序から言えば、「神として表象され指示される宗教行為において志向されるもの（無制約的なもの）→神の表象、神の属性・行為のイメージ、神の顕現形態（基礎づけられる層）→基礎づけられる層」という順序が成立し、指示（認識）の順序はこの反対になる。つまり指示象徴は対象象徴を指示する。指示象徴は対象象徴を指示するという意味で「指示」象徴であり、対象象徴は指示象徴によって指示される対象であるという意味で「対象」象徴である。そして次に対象象徴が無制約的なものを指示するのである。もちろん、二つの層は固定的に捉えられるものではなく、両者の間には様々な移行が考えられる。例えばティリッヒは2の層の象徴についてこれらは力と喪失した1-cの象徴であることを指摘している(ibid.)。元来は呪術的で sacramental な力に満ちた1-cの象徴も、その力を弱める（無制約的な力との関係がより間接的になる）ことによって2へと沈殿し、ついには「慣習的な標識」になる。しかし逆に世俗的な事物や標識も宗教的行為や経験との関連で繰り返し使用されることによって、2の層の象徴へと上昇することができる。このように1の層と標識を媒介する位置にあるという意味で、「2の指示象徴は過渡的現象」(ibid.)と呼ぶことができる。以上より、宗教的象徴は、無制約的なものと標識一般の間に挟まれ、この両極との距離によって多層に分類されることが確認できたであろう。

ティリッヒの象徴の分類方法の特徴は無制約的なものにより近い象徴がより基礎的な象徴であるという点に表れている。つまり「本来的な宗教的象徴は対象象徴である」(ibid.)。この点に問題がないわけではない。⁽¹²⁾この分類には宗教的儀礼における行為や事物があたかも神概念や名称、心的イメージよりも低い二次的なものであるという評価を生じる可能性が伴う。実際ティリッヒにおいてはこの傾向は否定できない。ティリッヒにとって、無制約的なものを意味の領域で観念的に表現する象徴（言語的象徴）こそが象徴として重要なのであり、ここに感覚や形態に対する意味や観念の優位を読み取ることができる。しかし言葉の方が形態的なものよりも無制約的なものに存在論的に「近い」かは決して自明ではなく、また無制約的なものの指示機能においてより卓越しているかも簡単には決定できない。この問題はティリッヒ自身においても決して単純な問題ではない（→第4、5節参照）。

3) 宗教的象徴の生成と消滅 (ibid. :224f.)

宗教的象徴に分類と、2の指示象徴を介した1から標識、標識から1という移行の存在は、宗教的象徴の生成と消滅という問題にも関わる。恣意的に規約によって作られたり、破棄される標識と区別するために、ティリッヒは象徴に関しては生成と消滅(Werden und Vergehen)という表現を用いる。これによってティリッヒが宗教的象徴とそれによって象徴されるものとの間に単に偶然のあるいは恣意的な関係に解消できない内的関連、つまり何らか自然な関連の存在を想定していることがうかがわれる。これは宗教的象徴の中でも人格的象徴が最も包括的であり、宗教的象徴は宗教経験において人格的な性質(信仰者に積極的に作用し、信仰者から祈りなどの応答を引き出すという性質)を持つという主張にも現れている。⁽⁴³⁾ティリッヒは宗教的象徴の生成と消滅の問題を宗教史の問題として次のように論じている。「宗教的象徴は宗教史の過程の中で作り出される」(ibid. :224)。すなわち宗教的象徴の生成消滅の場は宗教史である。宗教史の最初の段階で、宗教的象徴は破られていない神話の中で現れる。ここでは神的なものデモーニッシュなものとの未分化な仕方で混在している。しかしこのサクラメンタルな精神状況は預言者的批判による神的なものデモーニッシュなものとの峻別、分離によって次の段階へと移行させられる。この移行は哲学的な神話批判に典型的に現れた神話的精神性の合理的批判によって促進される。こうしてデモーニッシュな象徴は標識へと移行する。つまり象徴とそれを象徴として承認する意識との内的連関が消滅し「宗教意識の裂け目」が顕在化したところに、合理的科学的批判が加えられることによって、宗教的象徴の世俗化(Profanisierung)が促進される。この段階になると「神」という言葉あるいは表象は無制約的—超越的なものをもはや媒介できないという事態に至る。これが宗教的象徴の消滅である。従って宗教的象徴の生成消滅はそれを承認する共同体の精神状況に依存することになる。それゆえ宗教的象徴は共同体的な問題連関を視野に入れねばその十分な理解は不可能であると結論できる。

4) 宗教的象徴と終末論 (ibid. :225f.)

宗教的象徴が意味論という共時的構造的考察を越えて、歴史的通時的考察を要求するということは、上の生成消滅の議論から明らかであるが、宗教的象徴と歴史との結び付きは次のような神学的問題にも関わる。つまり宗教的象徴によって指示されたものについて、つまり無制約的なものについて、象

徴なしに語り得るかという問題である。これが可能になるのは、宗教的象徴における意味の二重性が解消され、それまで象徴の素材となっていたものが直接的に無制約的なものの現実形態となる場合か、あるいは無制約的で超越的なものが完全に内在化する場合である。これは例えば神秘主義が神秘的結合によって表現する事態であるが、⁽⁴⁴⁾ティリッヒはこれに対してそれは「終末論的なものであり、現在的ではない」(ibid.:226)と答える。宗教的象徴は、この歴史の中では「神について語る特殊な場所」として止揚されることはない。つまり人間の歴史的な状況が、特殊な宗教的象徴の存在を要求するのである。特殊な宗教的象徴の存在が止揚されるのは、ヨハネ黙示録の21章の22～27節において表現されるような歴史の終末においてなのである。

4. 象徴論の発展

これまで我々は、28年の宗教的象徴論の形成過程とその内容を考察してきたが、ティリッヒは28年以降も宗教的象徴を繰り返し主題的に論じている。以下我々はそこに見られる象徴論の発展を検討することによって、ティリッヒの思想の発展を具体的に分析する試みを行うことにしよう。28年象徴論(=象徴論1)以降における新たな展開に関しては、それと50,60年代の象徴論(=象徴論2)との比較から、幾つかのポイントが指摘できる。ここでは、象徴の諸規定における展開をまず分析し、続いてその展開の背後にある思想の枠組みの発展を確認するという順序で分析を進めたい。⁽⁴⁵⁾

まず、象徴論2では、非本来性は「自らを越えて指示する」(point beyond itself to……)と、また具体的直観性は「開示」(opening up)という規定に置き換えられる。非本来性に比べて指示は、象徴素材に固有な(その意味で象徴素材に本来的な)意味から非本来的な意味への意味論的運動の動性に対して、また一般的な象徴論における用語との対応性においても、より適切であると思われるが、内容的には大差はない。『組織神学』では、非本来性=指示に関連して「神についての具体的表現の伝達具(vehicle)となる有限的現実の断片は、肯定されると同時に否定される」([1951a:239])と述べられる。有限的現実の断片が否定されるという側面は非本来性に、また肯定されるという側面、つまりそれによって象徴に「それ自身を越えて指示するための適切な基礎を与える」(ibid.)という側面は指示に相応しいと言えるかもしれない。この否定=肯定という事態は、20年代には「逆説」

(Paradox) と表現されていたものであるが、象徴の規定で問題になる否定＝肯定、つまり逆説性は以上のような象徴の意味論的核の構造に関係する。この構造については後に隠喩の指示の二重性（第5節）、あるいは逆説の問題（第7節）として論じられるであろう。

非本来性から指示への変化に対して、具体的直観性から開示への変化は、象徴の存在論的構造の明確化により密接に関わっている。象徴における開示とは外的現実が開示され、隠されていたものが具体的に直観可能になるということだけでなく、この外的現実の諸層・諸次元の開示が、それに対応する精神の内的現実の諸層・諸次元の開示に相関していることを意味する。具体的直観が、特に形態的造形芸術の象徴に関係していることは、先に象徴論の形成の分析で述べた通りであるが、開示という象徴の規定における外と内の相関も芸術的な象徴を例に説明される。つまり「芸術的な象徴、すなわち事実上すべての芸術的創造物は、人間精神を美的体験の次元へと開放し、現実をその固有の意味の次元へと開示する」（[1961a:416]）。「象徴は他の仕方では我々に閉じられている現実の諸レベルを開示する。すべての芸術は他のどんな仕方でも到達できない現実のレベルに対する象徴を創造する。……偉大な劇は我々に人間の状況の新しいヴィジョンを与えるだけでなく、我々自身の存在の隠された深みを開示する。我々の内には、音楽におけるメロディーやリズムのような象徴を通して以外には気づくことができない諸次元が存在する」（[1957b:250f.]）。この外と内との、象徴された現実とそれを象徴として受容する人間との相関は、宗教現象で言えば、啓示における奇跡（Miracle）と脱自性（ecstasy）との相関、あるいは信仰における信仰の対象と信仰者（主観と客観）の相関と同一の構造（現象学的な志向性の構造）を持つのである。⁽⁴⁶⁾

また第三の規定であった固有力性は「参与」（Participation）に置き換えられるが、我々はここに思惟の概念枠のレベルにおける意味の形而上学から存在論への移行をさらにより明確に見ることができる。つまり参与は象徴の固有力性と、指示・開示機能のという諸規定の存在論的根拠に関係する。宗教的象徴が宗教経験の対象（聖なるもの）を指示し、そこにその対象が聖なるものとして開示されるのは、その象徴が象徴されるものに参与し、固有力性を獲得するからに他ならない。第6章で見るように、「神」という宗教的象徴によって指示される対象をティリッヒは、存在自体（Being-itself）と解

積する。このことの検討は後の問題であるが、象徴の指示、開示、固有力は、有限な存在するもの（宗教的象徴の素材とそれに関わる人間存在）が存在自体に参与していることに根拠づけられる。これがアナログア論に関連することとは言うまでもない（第4節）。

第四の承認性に関しては、象徴論2でも「象徴の生成は、標識のように有用性や慣習の事柄ではない。……たとえ象徴の生成が、個人の創造性（個々の芸術家、預言者）に媒介されるにしても、それが象徴となるのは集団の無意識的・意識的な反応によってである。代理的象徴は集団の受容なしには造られも維持されもしない」（[1961a:416]）という形で受け継がれている。宗教的象徴と共同体との関係は——個人に対しても同じであるが——、統合作用と解体作用の二重の作用として捉られている（ibid.）。宗教的象徴を社会システムあるいはパーソナリティ・システムにおける統合機能との関連で理解するのは、機能主義的研究などに典型的に見られる見解であり、この点でティリッヒの象徴論は現代の宗教社会学、宗教心理学、文化人類学の諸理論を参照することによってより厳密な展開が期待されるのである。⁽¹⁷⁾しかし、象徴の持つ二重の機能（統合と解体）という問題は、オットーの「聖なるもの」のヌミノゼ的二重性との関係はもちろんのこと、歴史的宗教の曖昧さ（両義性）の理解にも密接に関わっており、その点で宗教理解についての根本的な問題提起となっていることに注目する必要がある。また、象徴論2における承認性の規定においては、宗教心理学的な問題へのティリッヒの関心の拡大が見られる。つまり、集合的無意識や精神分析における個人のアイデンティティーといった問題と宗教的象徴との関わりである。集合的無意識に関しては、ユングが念頭に置かれていることは明かであるが、ユングとティリッヒの関係は慎重な分析を必要とすることを指摘しておきたい。⁽¹⁸⁾

以上が象徴の諸規定に関する象徴論1から象徴論2への展開のポイントであるが、ティリッヒの象徴論の展開は、象徴の規定以外にも象徴解釈学（特にブルトマンの非神話論化に対する非字義化の提唱）、象徴の真理性、宗教的象徴論の神学体系内の位置づけ、象徴と信仰の関係（これは『信仰の動態』の[1957b:231~290]を参照）など、広い範囲に及んでいる。解釈学と神学体系内の位置づけについては後に論じることとし、ここでは、象徴論の発展を総括する前に、象徴の真理性あるいは信仰との関わりの問題をまとめておきたい。この問題は後に隠喩の指示や神学的実在論の問題として再度論じられ

るであろう（第6節）。

先に指摘したように、宗教的象徴の真理性の問題は28年の象徴論では簡単に指摘されるにとどまっていたが、後の象徴論2においては一つの独立した章において本格的に論じられるようになる。これはティリッヒにおいて象徴の真理性の問題が次第に重要なものとして意識されるようになることを意味するが、これは思惟の内的展開として当然のことである。なぜなら、宗教的象徴が無制約的なもの、存在自体を指示するものであるならば、次にはその指示するものの現実性あるいは真理性が当然問われざるを得ないからである。ここでは、1957年の『信仰の動態』における信仰の真理性の議論を取り上げて見よう。なお宗教現象あるいは宗教経験が「信仰—宗教的象徴—聖なるもの」という志向的連関あるいは相関構造において捉えられることから判断して、信仰の真理性、象徴の真理性、聖なるものの真理性は基本的に同じ扱いが可能であることに注意したい。

さて「信仰は、関心という概念自体と同様に、主観的側面と客観的側面を持っている」（[1957b:275]）。「＜究極的関心＞は次の信仰行為の主観と客観の両面を統一している——信仰の行為(the fides qua creditur)と信仰の対象(the fides quae creditur)——」（ibid.:236）。これに応じて信仰の真理性の基準として、a. 信仰が究極的関心を適切に表現していること（主観的側面）と、b. 信仰の内容が現実に関心的であること（客観的側面）との二つが取り出される。適切性(adequacy)とは、信仰が究極的関心を表現する場合に、それが応答、行為、交わりを現実的に生み出すという仕方で行われることを意味する(ibid.:275)。これは、この信仰の真理の基準は結局「信仰が生きているか否か」に帰着するということの意味しているが、それに対しては、これは「いかなる科学的な意味でも厳密な基準ではなく、実用的基準」であると言わねばならない(ibid.:276)。適切性とは、表現とその経験との相関の問題であり、象徴の効果あるいは説得力に関わる。そして効果を及ぼす限りにおける実在性を保証するにすぎない。これに対して、b については、この「信仰の真理の基準は、それが自己否定の契機を含んでいること」であると説明される(ibid.)。この議論の前提には、生の現実は曖昧さ（本質と実存との混合）によって規定されているという理解が存在する。宗教的象徴は無制約的なものに参与することによってそれを指示する機能を獲得するわけであるが、象徴の共同体レベルでの作用に統合的と解体的の両面があった

ことからわかるように、宗教的象徴と無制約的なものとの間には存在論的差異性が存在するだけでなく、宗教的象徴が無制約的なものを歪曲して指示したり、さらには自らを無制約的なものと同一視するにいたる可能性も存在する。このように宗教的象徴にはそれが倒錯する可能性（その最も重要な形態が、宗教的象徴と無制約的なものとの同一視＝偶像化）が伴うのであるから、宗教的象徴が真正の宗教的象徴であるためには、その曖昧さ（両義性）から来る倒錯を克服する契機、自己否定的契機（自らを無制約的なものから区別する契機）がその宗教的象徴自体の内に内在していなければならない。これが真理性の第二の基準である。ティリッヒは、キリスト教の十字架という象徴をこの典型的具体例と考える。そして、「この象徴を生み出した出来事は、他の宗教の真理と同様にキリスト教の真理をも判定する基準を与える」（ibid.）と主張する。これによってキリストとしてのイエスの出来事が「終極的啓示」（final revelation）であると主張することが可能になる（[1951a:135ff.]）。これは、キリスト教の絶対性の素朴で独断的な主張とは違った仕方、キリスト教の究極性を確保しようとする神学的立場の表明と解釈できよう。詳しくは最終章で論じる予定であるが、これは現代神学の根本問題に関わっており、多くの問題点を含む。例えばこの主張が論理的に可能であるのかということ自体も決して自明ではない。自己否定という消極的なものが、真理性の判断基準となりうるか？ それが真理性の判断基準となるとき、自己否定という条件は矛盾を生じないか（→無限背進のパラドックス）？ 消極的な基準は、「真理でない」ことの基準ではあっても、「真理であること」の基準では有り得ない、つまり結局のところ象徴の内容に関して、ティリッヒは何の基準も提出していないのではないか？ これらの問題は、近代の宗教批判後における神学、特に宗教の神学にとって、決定的な問いになる。しかしここでは、信仰の真理性の問題の射程を確認しておけば十分であろう（→本章の第6節および最終章）。

以上は『信仰の動態』における信仰の真理性の議論であるが、これが宗教的象徴の真理性の基準と対応することは、61年の象徴論（[1961a]）における同様の議論との比較によって具体的に示すことができる。つまり、a は「真正性」（authenticity）、b は「宗教的象徴の真理を決定する否定的特性はその自己否定性と、それが表している指示対象への透明さ（transparency）である」と説明される（ibid.:419）。ここでこの61年の象徴論に言及する理由は、こ

の象徴論でもう一つの基準が付加されているからである。それは象徴素材に関わる基準である。この基準の問題は、無制約的なものの象徴として、無機物（岩）が適切か、植物（木）が適切か、あるいは動物が相応しいか、ということである。これに対して、ティリッヒは人間の人格から取られた素材、特に歴史的人間存在が最も適切であると答える（先の象徴の生成消滅の議論も参照）。なぜなら、人格存在においては生の全次元が現実化しており（この点については1963年の『組織神学・第3巻』において詳しく論じられている）、従ってそこには現実の全体が包括され、出会われた世界の全次元が統一されているからである（ibid.:420）。ティリッヒはこれを否定的基準に対して、積極的基準と呼ぶ。しかしこのティリッヒの言う積極的基準も、象徴の内容に関して客観的な尺度を立てて真理性を判定するものではない。ティリッヒの言うように、信仰あるいは象徴の適切性・真正性も、偶像化＝デーモン化を防ぐ自己否定性（→消極的基準）も、象徴の真理性の必要かつ十分な科学的な基準とは言えないであろう。しかしここで考えるべきことは、そもそも宗教的象徴の内容の真理性に関して宗教学的に立て得る基準とはいかなるものであるのか、という問題である。ティリッヒの宗教論の立場から言えば、象徴の内容に関わる真理性の判断基準は、規範的宗教概念を扱う神学の事柄であると判断されねばならないであろう。言い換えれば宗教的事柄の内容の基準は宗教的コミットメントを前提としており、常に議論は循環的にならざるを得ないということである。問題はこの循環性に立った上でさらに何が言い得るのか、何を説明するように求められているのか、ということであろう。

以上より象徴論1から象徴論2への発展は、次のように総括できる。

1. ティリッヒの象徴論は思想の発展史の過程を通じて、基本的な点においては一貫している。つまり、用語の変化や内容に深まり・修正が見られるものの、象徴の4つの規定、あるいは宗教的象徴の特性やその種類についての理解に関して大きな変化は存在しない。

2. しかし、象徴論の射程の拡張は様々な点で確認できる。上に見た、真理性の問題をはじめ、後に見る象徴の解釈の問題や、神学体系内での位置づけなど、象徴論に関わるより広範な問題連関が議論の自然な内的発展にそって展開されている。

3. この議論の発展には、考慮すべきいくつかの要因が考えられる。一つは

論争という外的な要因である。重要なものとしては、40年に英訳された28年の『宗教的象徴』に対するアーバンの批判と、それに対するティリッヒの応答並びに象徴論の修正を指摘することができよう（[1941c:253～288]）。これは、「無制約的なものについての言明がすべて象徴的である（汎象徴主義）」というティリッヒの立場をめぐる問題であり、ST.1とST.2における象徴論と神論の異同にも関わっている。これについては後に論じられる。

4. 象徴の規定の変化、特に承認性に関連して、ティリッヒの問題意識の変化を見ることができる。20年代の象徴論の形成において宗教社会主義論が主要な文脈の一つとして存在していたことは先に確認した通りである。これは承認性という共同体の形成・維持・統合に関わる規定が象徴論に導入されたことに明確に反映されている。象徴を社会的共同体的な問題のレベルで捉ええるという発想は、ティリッヒの宗教社会主義的な問題意識と切り離しては説明できない。ところが、象徴論2においては、承認性との関わりにおいて、個人の心理的レベルの問題が新たに前面に現れるようになる。これは精神分析と宗教的象徴との関係が一つのテーマとして取り上げられるようになることにも対応している。⁽⁴⁹⁾このようなティリッヒの関心あるいはその強調点の移行を説明することは、ティリッヒ研究の課題の一つであるが、その背後に次に5として挙げた思惟の基本的な概念枠レベルでの変化、あるいはティリッヒの時代状況理解（カイロス意識・歴史意識）の変化（→第5章）が存在するに注意しなければならない。⁽⁵⁰⁾

5. 「固有力性→参与」の展開に示される意味の形而上学の枠組から存在論的枠組への移行は、ティリッヒの思惟全体の概念枠レベルでの大きな変化を示している。これは、第一部で体系構想の発展として詳しく論じられた点であるので、ここでその説明を繰り返す必要はないと思われるが、象徴論の発展がこの体系構想の発展の具体的な裏付けとなることを強調しておきたい。なぜなら、個々の具体的なテーマにおける発展との対応を明確化することなしに、思惟の概念枠のレベル、体系構想のレベルでの発展を論じることはいかならないからである。

第3節. 象徴の諸規定と神学体系内の位置づけ

1) 象徴の諸規定の相互連関とその問題点

これまで我々はティリッヒの象徴論をティリッヒ自身の論述を整理する仕方
で分析してきた。しかし以下においては、現代の象徴論や言語論を積極的に
参照することによって、ティリッヒの象徴論を再構成あるいは展開する試
みを行いたい。特にティリッヒにおける象徴の4つ規定の内的な連関に注意
しつつ検討を進めることにする。

リクールは「言葉と象徴」という論文において、「象徴は生命・ビオスと
ことば・ロゴスの分割線上においてためらっている」と述べている（[1975:
153]）。象徴はその意味論構造においては言語（とくに隠喩）と類似しており、
このことは実際にこれまで象徴がしばしば言語学的手法によって研究され
てきたことからわかる。確かに象徴に対して意味論的核から接近すること
は賢明かつ有効なストラテジーであるが—— 実際この章における我々の関
心は宗教言語あるいは隠喩である ——、しかし象徴のビオスの面・非意味論
的契機の分析なしには象徴についての十分な研究とは言えない。ティリッヒ
の象徴の4つの規定は意味論的契機と非意味論的契機という観点から以下の
ように整理することができる。またこの際に象徴機能を媒介機能という面か
ら考えることにしたい。

1. 意味の媒介→意味解釈の対象としての象徴（意味論的契機）：象徴は
意味論的契機を持つ、つまり意味を媒介する。これはティリッヒの象徴論に
おける指示性の規定に他ならない。信号の赤は止まれというメッセージを伝
達するし、十字架はキリストの死と復活という意味を持つ。この点で象徴は
言語に接近し、象徴は言語的意味論的次元を持つ。実際言語を象徴の問題を
研究するためのモデルと位置づけ、言語論から象徴の問題への接近する試み
がこれまで多くなされてきた。これは象徴の意味論的契機の存在から考えて
当然のアプローチと言えよう。しかしティリッヒの象徴論はこの意味論的契
機の扱いにおいてかなり問題적であると言わざるを得ない。例えば、象徴に
おける多義性の評価（象徴的あるいは隠喩的意味と字義的意味の区別とどの
ように説明するのか。そもそも隠喩的意味は存在するのか⁽⁵¹⁾）や意味と指
示の区別に関して、ティリッヒの象徴論には曖昧さが見られる。これにつ
いては後にティリッヒの象徴論の問題点として論じられるであろう。ここで注
意しておきたいことは、象徴が意味の媒介機能を果たすとするならば、象徴

論は意味の解釈の問題（象徴解釈学）を引き起こすという点である。確かに、ティリッヒの象徴論において先に挙げられた様々なタイプの象徴のすべてが明確な「意味」を持つわけではない。象徴には言語のように意味が比較的明確なものから、自然現象や儀礼の動作、音楽、匂いといった通常意味という概念になじまないものまで含まれる。これらすべてにおいて、意味論的契機の存在、意味の媒介機能（指示性）を考えることができるであろうか。

この問題には、象徴は体系・連関の中に位置づけられることによって意味論的契機を獲得すると答えることができるであろう。ソシュールが明確に述べるように、意味とは実体ではなく、意味連関・意味体系の中での関係（差異と類似）であり、従って記号の意味はその記号を包括する記号体系においてはじめて問い得るものなのである。この点で象徴も同様である。匂いや音、自然物や動作も、それが象徴体系内に位置づけられるものであるならば、その位置にしたがってそれが何を意味しているかを問題にすることは不可能ではない——これは意味と指示の両方に当てはまると思われる。とくに神話（象徴的観念の体系）や儀礼（象徴的行為の体系）といった複合的な宗教的象徴においては多くの象徴が結合し一定の体系を形成することによって、意味の媒介機能が著しく強化されるのである。象徴はその意味の次元において記号として分析することができるのであり、宗教的象徴に対する記号論的構造主義的アプローチは一定の範囲内での有効性を持ち得るのである。⁽⁵²⁾

2. 力の媒介：象徴は単に意味を伝えるだけではない。象徴は非意味論的契機を含んでおり、その媒介機能を意味の次元に還元することはできない。つまり象徴は理性にメッセージを伝えるだけでなく、感性に効果を及ぼす。これを本研究では力の媒介と呼ぶことにする。これはティリッヒの象徴の規定において固有力性と表現されているものであり、参与という規定はこの力の媒介をも含めた媒介機能全体の存在論的根拠づけに関わっている。この効果の側面、つまり力の媒介は宗教的象徴の場合特に著しい。もちろん力の次元は意味の次元と区別して扱う必要があるが、しかし現実には効果・力と言葉は決して単純に分離できるものではない。実際言葉と力の結合（言葉が力を持つこと）は決して呪術的な原始的思考に限った問題ではない。むしろ意味と力が切り離せないという認識は、ヘブライ的キリスト教的な言語観の基本的特徴であり、⁽⁵³⁾ 現代思想においても様々な仕方で意識されるようになってきている事柄に他ならない。この点で注目すべきものの一つは言語行為論

であろう。これによって言明は真偽が問われるべき命題的な意味内容からだけでなく、その言明が生じる効果からも分析される必要があることが明らかに意識されるようになった。言語的象徴もまた意味だけでなく、力を媒介するのである。十字架はキリストの死の意味を表現し伝えるだけでなく、それを信じるものに体験可能な力、効果をあたえ（感動、なまなましき）、信仰者が十字架の指示する出来事にコミット＝参与することを可能にする。象徴が力・効果を媒介することについては多くの実例を示すことができる。十字架などの宗教的象徴が魔除けに使われるのは象徴が力を媒介するものとして理解されているからに他ならない。国旗や国歌はそれにコミットするものにとって、単に理性の問題でなく感情の問題である。あるいはロック・コンサートにおける音楽は感性レベルはもちろん生理的レベルでも強烈な効果を生じる。ペスト・結核・ガン・エイズという病名は単に病気の名称を知らせるだけでなく、それぞれの歴史的状況における死の象徴として、不必要なまでに恐怖心を駆り立て、患者の社会的抑圧、排除を生み出す。⁽⁵⁴⁾これらの例からも、象徴を理解するには力の次元の分析が必要であることは容易にわかるであろう。これまでの象徴論では意味の次元からのアプローチが主流であり、力の媒介は周辺的に扱われることが多かった。しかし宗教的象徴の理解には意味の次元と力の次元の両方を視野に入れる必要があるのであり、その点でティリッヒの象徴論はきわめてバランスが取れているものと評価できる。ティリッヒの象徴の規定から、我々は象徴の効果を、個人の心理レベルと、集団の共同体的社会的レベルの二つのレベルにおいて具体的に取り出すことができる。これらのレベルでの象徴の効果に関しては機能主義的な儀礼研究など参照し得るものが少なくないが、以下ティリッヒの象徴論の範囲に限定して考えることにしたい。

3. 心理的效果→新しいリアリティーの体験：象徴の効果の第一のものは、心理的效果であり、ティリッヒはとくに象徴が新しいリアリティーの体験を可能にすることに着目する。これは、宗教的象徴に関して言えば聖なるものの体験とその効果の問題であり、ティリッヒの象徴論における開示という規定は直接この点に関わっている。これについては、ティリッヒの後期の象徴論との関連で言えば、ユング的な無意識なものの解釈の意義あるいは象徴と心理療法との関係などを具体的な例として挙げることができるであろう（本章注48, 49を参照）。精神分析の問題の神学的宗教的意義が積極的に評価さ

れている点は、後期ティリッヒの特徴としてしばしば指摘されることであるが、これは宗教的象徴の効果についての洞察と結び付いている。ティリッヒにとっての中心的問題の一つは疎外された人間の本来の有り方の回復、あるいは自己の存在の罪や無意味性に直面した人間が致えて自分の存在を受容すること（ティリッヒはこれを「恩恵による信仰を通しての義認」の教説の意味であると説明する）がいかにして可能であるのかという問題であって、この自己の受容に関して神学は精神療法から多くの事柄を学ぶことができるとティリッヒは考える。その場合に神学において求められるのは宗教的象徴の新しい評価である。なぜなら、「知的で道徳的な説教は真正の象徴によって開示されうる人格的生の諸レベルにまで到達することができなかった。このような真正の象徴はそれ自体が個人と集団の無意識の深みに根差しているのである。人格的生の全体性に対する象徴のインパクトはその象徴に暴露すると共に癒す力を与えるのである」（[1960:147R.]）。プロテスタント教会における言葉と説教の一面的強調はこのような宗教的象徴が本来持つ人格の全体性に対する効果を喪失させることによって、多くの弊害を生じているというのがティリッヒの見解である。象徴が人格の全体性に対してこのような大きな作用を及ぼしうる理由は、象徴が日常的には意識されない人格の内的過程に、つまりいわゆる無意識にまでインパクトを与え、ある場合には人格の全体性を破壊し解体するような、そしてある場合にはそれを統合し癒すような作用を及ぼす（→効果の二重性）からである（ibid. :148L. ）。この点でユングのように元型や神話的象徴を無意識の象徴として解釈し、それを人格性の統合のプロセスにおいて捉らえるという洞察の持つ神学的宗教的意義は明らかである。⁽⁵⁵⁾ 象徴が持つ心理的效果の問題は、後期ティリッヒにおいてきわめて重要な問題となるのである。

しかし宗教的象徴の心理的效果を理解するには、無意識や精神療法という特殊な精神状態に関係する例に考察を限定する必要はない。ティリッヒの議論からもわかるように、より日常的で身近な芸術作品の観賞の場合を実例として説明することも可能である。絵にしる、音楽にしる、それらを芸術として経験したことのある人間なら分かるように、それまで気づかなかった、隠れていた「美」（＝リアリティー）の体験を生じさせるところに芸術作品、芸術的象徴の特徴がある。それは日常的現実において隠されていた実在の次元を開くと共に、それを見、聞く人間の内面の次元、それまで意識されな

った美に感動する心の次元を開く。宗教的象徴が聖なるものの体験を可能にする場合にもこれに似た事態が生起していると考えられるのではないだろうか。日常的に見慣れた事物の中に、あるいは相互の連関なしに受けとられてきた諸事物の間に、一定の宗教的象徴（例えば「神」）を焦点とした聖なるもののイメージが発見されるという事態が生起するとき、それは「神」という象徴によってそれまでバラバラに存在していた諸事象が一つの有意味な形態として、新しい了解可能な連関として経験されること（インスピレーション）、それに応じた新しい自己の存在様態が形成されること（人格の再統合）として解釈できる。この点については、第5節において解釈学的プロセスの問題として具体的に検討されるであろう。

4. 共同体的効果→共同体の統合：宗教的象徴の効果は個人の心理に対する効果にとどまらない。これに関してティリッヒが挙げる例は国旗である。つまり国旗、国歌という象徴はそれらを承認する人々にとっては自らの国家の統一を表現する単なる記号ではなく、実際にその統一を創造し強化するという効果を及ぼす。この効果は先の心理的效果と同様に二面的である。一方で象徴は共同体をそのメンバーの感情と無意識のレベルから統合することを可能にする。ティリッヒが初期の宗教社会主義論で社会主義に対して象徴についての理解の必要性を説いたのはこの点に関してであった。つまり理論を共有することだけによっては十分に強力な統一性を形成することは困難であり、強固な共同体的な団結は象徴による統合効果によってはじめて可能になる、という主張である。つまり、象徴は感情や無意識のレベルから統合を創出するのである。しかし他方で象徴の作用はデモーニッシュな側面を持つ。例えば、この国旗という象徴の統一力が強ければ強いほど、その国旗にコミットしない人間はその共同体の一員として受け入れられない、つまり排除されるという事態が発生する。つまり「非国民」である。宗教的象徴がそれを承認する共同体の内と外を排他的に区別するという事態は宗教史から多くの実例を挙げることが可能である。宗教的象徴にコミットすることはそれにコミットしている人々の共同体のメンバーであることと同じであり、共同体において受け入れられている象徴にコミットするか否かが、共同体の一員であることのメルクマールになる。象徴の効果は先に見た心理的效果だけでなく、共同体レベルにおいて、つまり共同体の統一の効果（統一の感覚＝感情を生み出す）と同時に、共同体の内と外を明確化し一種の排除機能を果たすとい

うことにおいて考えられねばならないのである。

この共同体の効果の事例として、我々は宗教的象徴としての神話や儀礼を取り上げることができるであろう。とくにティリッヒの関連で注目する必要があるのは、ある共同体（とくに民族共同体）の起源や存立のルーツに関する物語、つまり起源神話である。ティリッヒは「起源神話」に関して、政治的ロマン主義批判という観点から論じている（1933年の『社会主義的決断』など）。⁽⁵⁶⁾ 起源神話において、地、血などの具体的イメージ（＝象徴）によって表現される「起源」は、政治的保守主義や政治的ロマン主義（→ナチズム）の基盤として、つまり特定の土地や血縁や種族を神聖化する力の担い手として理解できる（第5章参照）。ティリッヒにおいては起源神話と共同体の統合作用との関係に踏み込んだ議論は見られないが、ティリッヒの象徴論はこの方向へ展開される可能性を含んでいる。例えば、現代の宗教学、神話学、人類学の諸研究が示すように共同体の成立と維持がその共同体に対する究極的現実あるいは根源的事実に関わる物語（共同体のルーツの物語としての神話）の成立と相関していること、また儀礼がこの神話の出来事を再演（re-enactment）することによって共同体のメンバーに起源の経験を可能にし、一体感を高め、共同体の秩序を再生させる機能をもつことなどは、⁽⁵⁷⁾ ティリッヒの象徴論における承認性という規定によって意味された共同体のレベルでの効果の問題をさらに展開するための重要な手掛かりとなる。

以上我々はティリッヒの象徴の4つの規定を「象徴作用＝媒介作用」という観点から整理した。ティリッヒにおいて象徴の媒介機能は大きく言って意味と力の二つの次元で機能する、そして力の媒介は心理的と共同体的の二つのレベルにおいて考えられる。このようにティリッヒの象徴論は宗教学の範囲で象徴を分析する際の全体的な見取り図を明確に示したという点ですぐれたものと評価できるであろう。なぜなら、宗教が究極的関心を生み出し、聖なるものの経験を可能にするというような強力な作用・影響力をもつ秘密は、宗教的象徴が意味の次元と感性・身体の次元の両方において人間の全体性にインパクトを与え、聖なるものを経験へと媒介することの内にいるからである。「単なる象徴に過ぎない」という批判は批判者と我々とが理解する象徴概念の相違というだけでなく、そもそも象徴への無理解の表われと言わざるを得ない。宗教にとって象徴が持つ意義を理論の見取り図の全体にわたって十分に評価したうえで議論を始める必要がある。

しかしティリッヒの象徴論にも問題点あるいは今後批判的に発展させられるべき点が少なからず存在する。ティリッヒの象徴論が象徴において問題となる多くの事柄を全体として把握するための良い見取り図となっているのはその通りであるが、これは反対から言えば議論が総論的すぎて個々の事柄の詳細な検討があまりにも不十分であるということに他ならない。意味の媒介に関わる「指示性」の規定が曖昧であること、それによって象徴論の厳密な理論的展開が妨げられていること、また象徴の媒介作用の基礎づけが「参与」という存在論的概念によって行われていることなど明確にされるべき問題が少なくない。とくに宗教的象徴の媒介機能の根拠づけと存在論的分析との関係がいかに説明されるのかということは、ティリッヒの象徴論にとって決定的な問題となる（象徴と存在論に関しては、以下の象徴の神学体系内での位置づけにおいて、そして第6章において論じる）。個々の規定の問題だけでなく、諸規定相互の関係もさらに明確化する必要があるだろう。象徴における意味と力との結び付きはどのような仕方で説明できるのか、また心理的效果と共同体的効果とを統一的に理論化する可能性は存在するのかなど。このようにティリッヒの象徴論を批判的に分析してわかることは、ティリッヒの象徴論が直接扱う諸問題の研究が必要であるというだけでなく、むしろティリッヒが十分に展開せずに総論的に示すにとどまったさまざまな発想をティリッヒ以降の諸科学の成果を参照しつつさらに発展させる必要がある、ということなのである。本章の以下の諸節の課題は、様々な角度からティリッヒの議論を分析すると共にその批判的発展を試みることなのである。

ティリッヒの象徴論における問題点の中でもとくに理論的に重要な問題として象徴の「意味」「指示」の問題を簡単に取り上げてみたい。トンプソンは、ティリッヒが、国旗、絵画、ユング的な元型といった現示的形式の象徴(presentational form)と宗教言語のような論弁的形式の象徴(discursive form)、日常言語と形而上学的概念、自然的記号と慣習的記号といった区別を明確化していないことによって、象徴論の中に混乱が生じていると批判する（トンプソン[1981:98~105]）。この混乱は象徴論2における象徴論の発展においても解決されないままになっており、これによって象徴論の厳密な理論化、あるいは象徴の個々の特性に即した解釈学の形成が妨げられることになった。この欠点を克服し、象徴論をさらに展開するためには、現代の記号論や言語論を参照して、指示、意味といった象徴論の基本概念を明確化す

ることが必要になる。例えば28年の象徴論では、非本来性（＝指示性）に関して次のような二つのタイプの具体例が挙げられている。1.「文字は言葉に対する、言葉は意味に対する象徴と呼ぶことができる」([1928a:277])。この例は記号論におけるシニフィエとシニフィアンとの関係、つまりシニフィエ、シニフィアンを両面とする一つの記号（シーニュ）の内部の構造の問題であり、象徴の意味とはこの記号体系としての象徴体系内部に位置する象徴（記号）と他の象徴（記号）との差異性として理解される。これはフレーゲの言うSinnの問題とすることができるであろう。⁽⁵⁸⁾ 2.「木の十字架に対して示される敬虔は、本来はゴルゴダにおける十字架刑に関わっている」(ibid.)。この例で問題になるのは木の十字架とゴルゴダでの十字架刑という歴史的出来事との関係、つまり一定の記号体系内の記号と記号体系外の実在との関係である。とすれば、この例に関して言われる指示とは、記号と記号体系外の実在との関係、つまり言語における意味論的關係という意味での指示機能（フレーゲの言うBedeutung）の問題と考えられねばならない。以上の二つの例から分かるように、ティリッヒの指示概念においては、フレーゲ以降様々な分野において論じられてきている記号における意味と指示が明確な区別が行われないうまに曖昧なまま一括して扱われている。これはその後の象徴論でも同様であり、ティリッヒの象徴論が厳密な仕方でも十分に理論展開されなかった内的原因の一つはここにあると思われる。この点でトンブソンの批判は正しい。本研究では後に隠喩理論との関係で、ティリッヒの象徴論のこの欠陥を修正しつつ発展させることを試みたい。

2. 象徴の神学体系内の位置づけ

象徴論1から象徴論2への発展についてはすでに前節で論じた通りであるが、ここではこの発展の具体的相の一つとして宗教的象徴の問題が神学体系内でもつ位置づけの明確化について考えてみたい。象徴論1の段階でも、まとまった形で提示された象徴論の神学体系内における位置づけは当然問題になりえた。しかし、実際にはその点は顕に論じられることはなかった。なぜなら、これが顕に論じられるにはティリッヒの組織神学の体系の具体化が前提となるにもかかわらず、28年以降の神学体系の提出は50年代の『組織神学』に至るまで様々な事情から実現しなかったからである（第一部参照）。したがって象徴論の神学体系における位置づけの明確化は象徴論の後の発展段階に

属するのである。我々は『組織神学』によってこの問題を考察することにしよう。

神学体系における象徴論の位置づけに関しては、まず『組織神学』の体系形成の方法である「相関の方法」との関係が検討されねばならない。なぜなら、この方法は第一部において、また第6章では具体例に即して考察されるように、キリスト教のメッセージを伝達する伝統的な宗教的象徴を現実の歴史的状况の中で生きている人間の実存的問いに対する答えとして解釈することだからである。つまり組織神学の神学体系の方法論の中に象徴論は象徴の解釈学として組み込まれているのである。またこのキリスト教のメッセージの源泉は啓示に遡るものであるが、この啓示を人間の経験に媒介するものは再び象徴である([1951a:118 ~126, 240])。このように象徴は神学体系の基本構造あるいは方法論のレベルで中心的な位置を占めているのである。

『組織神学』の第二部「存在と神」において、神学体系の基本構造を構成する宗教的象徴の存在可能性は次のように論じられる。ある一定の象徴の素材が有限な存在者である人間にとって宗教的象徴となる（つまり啓示と人間の経験との宗教的象徴における相関＝啓示相関が成立する）のは、象徴の素材と人間とが一方では被造物というその本質(essence)において神（＝存在自体）から区別されつつも、他方では存在の力、存在の根底である存在自体に参与しているからである。有限な存在者という人間の本質的構造が同時に宗教的象徴の存在可能性の説明となる。つまりティリッヒは存在するものの存在自体への存在論的参与に、神について象徴的に語る可能性を根拠づけるのである([1951a:239f.])。アナログア・エンティスは宗教的象徴の可能根拠である。⁽⁵⁹⁾ フォードは「神の存在は存在自体であるという言明は、非象徴的言明である」([1951a:238])というティリッヒの命題が「我々の神について語るすべては象徴的である」([1957a:9])の根拠になっていると述べている(フォード[1970])。すべては象徴的であるという主張から帰結する循環構造あるいは無限背進（「『象徴的である』という言明も象徴的である」という言明も象徴的である……）を避けるためには、それ自体は非象徴的であって、しかも「すべては象徴的である」を根拠づける言明（言明の言明、メタ言明）が必要になる。それが「神の存在は存在自体である」という命題に他ならない。⁽⁶⁰⁾

しかし、可能性という側面によって宗教的象徴のすべてを説明できるであ

ろうか。一切の有限な存在するものは被造物という同等の資格で存在自体に参与しているのだから、従って原理的にはすべてのものは宗教的象徴となりうることになる。ティリッヒは実際にそのように主張する。この点からのみ判断すれば、世俗的文化から区別された特殊な宗教的象徴の存在は説明不能になる。つまり宗教的象徴の現実存在は存在の可能性からだけでは説明できない。なぜなら、本質存在に基づく可能性は「墮落」という宗教的象徴によって表現された実存的疎外(existence)の状況においては、もはや現実的ではないからである。本質は歪曲され分裂に陥っている。この実存的疎外、あるいは本質と実存との混合としての生の両義性(ambiguity)が克服されるには、キリストとしてのイエスにおいて現実化した新しい存在(New Being)が歴史的現実としてそのつど我々人間の現実に媒介されねばならない(→第4、5節参照)。これはティリッヒの神学体系においては、キリストとしてのイエスの出来事における終極的啓示に対する従属的啓示(ibid.:126ff.)、あるいは新しい存在の霊的現臨(Spiritual Presence)に関わる問題となる([1963 a:138f.])。この霊的現臨が実存の疎外と生の両義性によって規定された歴史世界の中で生起する場が特殊な宗教的象徴なのである。しかし歴史的生(Life)は本質と実存の混合であり、常に両義的であるため、その克服は断片的かつ先取りのなものにとどまらざるを得ない(ibid.:140)。従って、歴史の内では象徴によって媒介されない神についての直接知は存在しない。宗教と文化の並置的対立や特殊な宗教的象徴の存在が完全に止揚されるのは終末においてであり、この点は28年の象徴論の場合も同様であった。しかし断片的あるいは先取りのものであるからといって、「単なる象徴にすぎない」と言うべきではない。なぜなら象徴的に神について知り語ることが歴史的人間にとっては最も現実的であり、恵みによって許された有り方だからである。なお同様の議論は宗教概念における広義と狭義との区別においても見ることができる(第7章を参照)。

以上より象徴論が『組織神学』の体系内部に占める位置については次のようにまとめられるであろう。まず象徴論は神学の体系構築の方法論(相関の方法)に密接に関わる。つまり神学体系の構築とはキリスト教の伝統的象徴の解釈とその体系化の作業に他ならない。次に象徴は神学的宗教的認識の源泉あるいは認識形態に関わる。つまり象徴は宗教的認識あるいは啓示が現実化する場の問題となるのである。しかし、象徴は神学の方法論や認識形態の

レベルにおいてだけでなく、その認識内容においても特異な位置を占める。つまり宗教的象徴の可能性（神について有意味に語る可能性）は人間存在の本質構造に基づき、神学体系における神論と創造論にその固有の場を持つ、しかし特殊な領域としての宗教的象徴の存在の必要性は人間の実存的疎外から説明されねばならず、それはキリスト論に固有の場をもつ、そしてこれらの二つの要素が結び付くことによって宗教的象徴の歴史的現実性は理解可能になり、それは聖霊論、教会論の問題となる、この宗教的象徴の現実性の最終的な止揚は終末論のテーマとなる。こうして、象徴論から神学体系内部の諸部門の相互関係を分析することが可能となり、これによってティリッヒの『組織神学』の内的構造に関する論争点（とくに実存と生の関係に関して）についてもより確実な議論が可能になると期待できるのである。⁽⁶¹⁾

しかし以上のような象徴論の重要性はティリッヒの神学体系にのみ限定されることではない。例えばバルトは、神の三位一体的な生そのものの対象性（第一次対象性。die primäre Gegenständlichkeit Gottes）から、人間の認識に対する間接的对象性（第二次対象性。die sekundäre Gegenständlichkeit）を区別し、神はこの間接的な「しるし」（Zeichen）の下でも、「完全な真理性の中で対象的であり給う」と述べる（KD. II/1:15f.）。⁽⁶²⁾ このバルトの第二次対象性（しるし）とティリッヒの象徴とは、神学体系の中で、神の超越性と具体性とを動的に連関させるという同一の機能を果たしているのである。このバルトとの比較など論じるべき問題は数多く存在するが、ティリッヒの象徴論の発展において、象徴の神学体系内での位置づけの明確化がなされたことを確認した上で次の問題へと移ることにしよう。

第4節. キリストの形姿とアナログ・イマギニス

前節までにおいて我々はティリッヒの象徴論について、その形成と発展のプロセスを含めた基本的な事柄の分析を終了した。本節では、象徴論とキリスト論との関連を、宗教的認識論を通して検討する試みを行いたい。ティリッヒ神学において、キリスト論は神学の中心に位置するのだから、本節の分析によって象徴論の神学的意義がより明確になるものと思われる。⁽⁶³⁾ そのためまず、ティリッヒのキリスト論自体について必要な点をまとめることから考察を始めよう。

原始教団のケリュグマのキリスト（新約聖書に表現されたキリスト）と歴史的事実としてのナザレのイエス、そして歴史的方法によって再構成される史的イエスという三つのもの相互関係をどのように評価し、また聖書の歴史的批判的研究が神学とキリスト教信仰に対して持つ意味をどのように考えるのか、という諸問題は、今世紀の新約学、新約神学、そして組織神学を巻き込んだ大論争の主要な論争点を形成していた。キリスト教信仰が歴史的事実としてのキリストの出来事にその根拠をもつと主張する限り、ほとんど2000年にもおよぶ歴史の隔りをいかに越えることができるのかという問題は（レッシングの言う「いまわしい溝」）、19世紀の歴史主義をへた今日、神学にとって不可避的な問いとなる。キリスト教信仰を歴史的研究によって得られる蓋然的認識に基礎づけることができるのか。もしそれが可能でないとするならば信仰はいかなる根拠をもつのか、歴史的研究を越えるキリストの出来事の歴史的事実性とは何なのか。先に論じたように、ティリッヒのキリスト論（1911年の『キリスト教の確実性と史的イエス』と題されたキリスト論の128の命題にその原形が見られる）の背景にはこうした今世紀初頭のイエスの歴史性をめぐる広範な論争が存在しているのであって、ティリッヒは諸学説と対決しながら、彼の師であるケーラーの立場を継承することによって自らの神学的思索を開始したのである。⁽⁶⁴⁾ 史的イエスと歴史的聖書的キリストをめぐる諸問題についてのティリッヒの見解は後の『組織神学』に至るまで基本的に一貫しているので、我々は1911年のキリスト論と『組織神学』の二つを中心にティリッヒのキリスト論をまとめることが許されるであろう。

まず「ナザレのイエスはキリストである」という根本的信仰命題と、「キリストであるイエス」についての歴史的判断とを原理的区別し、それと共にキリスト教の基礎であるナザレのイエスの出現（＝歴史的事実のイエス）と、

聖書の記述の背後にある人物の人格や生涯の具体的事柄に関してなされた歴史的研究の成果としての史的イエスとを区別すること（[1911:31f.], [1957a:101～107]）、これがティリッヒの議論の出発点である。これらの区別を行ったうえで、ティリッヒが到達した結論は、聖書の歴史的研究の結果は常に蓋然的仮説的であって、歴史的事実としてのナザレのイエスについての絶対的に確実な結果を与えることはできないということ、従って「キリストとしてのイエス」の出来事の実在性と、それに基づくキリスト教信仰とを歴史的研究によって基礎づけたり、論証したりすることは不可能である（[1911:32ff.]）、ということであった。なぜならキリストとしてイエスの出来事(event)はナザレのイエスと呼ばれる歴史的人格・歴史的事実(fact)と、イエスがキリストとして受容されること(reception)という不可分な二つの要素の相互作用によって構成されているのであって、歴史的事実だけを、受容の側面から切り離して純粹に取り出すことは不可能だからである（[1957a:97ff.]）。たとえ歴史的研究という手続きを経る場合でも、聖書の記述から受容（＝解釈）をまったく含まない生の事実（ナザレのイエス）を取り出すことは不可能であり、信仰されたキリストあるいは歴史的研究による史的イエスを、ナザレのイエスと単純に同一視することはできない。

ここで我々は次のような誤解を避けなければならないだろう。一つはティリッヒがナザレのイエスの歴史的事実性を無視しているという誤解である。歴史や事実性ということで何が考えられるのか、という基本的な問題は残るとしても、少なくともティリッヒ自身がイエスの歴史的事実性を原始教団の、つまり聖書に表現されたケリュグマのキリストの不可欠の前提として、またその構成要素として考えていることは、明瞭である。⁽⁶⁵⁾ティリッヒがキリストの出来事の歴史的事実性を捨象し、存在論によって抽象化しているという批判はティリッヒのキリスト論の部分的評価に過ぎない。またティリッヒが信仰と神学に対する歴史的研究の持つ意義を認めていないという主張もかなりの誤解を含んでいる。むしろ歴史的批判的研究には、限界づけられたうえでのことではあるが、積極的な役割が与えられているのである。⁽⁶⁶⁾しかし、もし聖書の歴史的研究がキリスト教信仰に確実性を与えることができないとするならば、キリストとしてのイエスの出来事の確実性、またそれに基づく信仰の確実性はどこに基礎づけられるのであろうか。ティリッヒによれば、歴史的研究の蓋然的根拠の上に信仰を基礎づけることはできないが、し

かしかと云って、信仰は外的権威（しばしば教會的な）に他律的に服従することによって可能となるものでもない。信仰は自律的歴史研究によっても、他律的権威の承認によっても確實性を得ることはできない（[1911:22 ~29]）。信仰の根拠とその確實性は信仰自身によって、より厳密に言えばその信仰を創造した実在の作用、つまり実存的疎外を克服し、信仰を可能にする新しい存在(New Being)の出現によって可能になるとティリッヒは考える。新約聖書に表現されたイエスの出来事自体（キリストとしてのイエスの形姿）が、事実と受容の二重性によって成立しているように、信仰もまた事実の現前（作用をうけること＝捉えられること）とそれを受容すること（捉えること）の不可分な二重性において成立しているのである。⁽⁶⁷⁾

以上より、ティリッヒのキリスト論のポイントとして、新しい存在、歴史の実在のイエス、新約聖書におけるキリストとしてのイエスの形姿という三つのものが取り出された。次にこれら三つのものの相互関係を手掛かりに、キリスト論から宗教的認識に考察を進めていこう。

ティリッヒは『組織神学』において、人間存在のさまざまな様態（本質、実存、生、歴史）において人間が発する宗教的問いあるいはその答えの追及（生と死に関わる、つまり究極的関心の事柄に関わる問い→存在と意味の根拠・罪の克服・生と歴史の両義性を越えた完成、の追及）と、それに対して啓示される答えとを相関させるという方法論（宗教的問いに対する答えとしてキリスト教のメッセージを相関させる＝解釈する）によって、神学の体系的叙述を行なっている。⁽⁶⁸⁾この体系内における「新しい存在」の固有の場は第三部の「実存とキリスト」（キリスト論）であり、ここから次のことが判明する。「新しい存在」とは、人間がその実存的疎外の状況（罪に規定された古い存在）の中から発する疎外を克服するものへの問いかけと待望に対して、答えとして与えられる啓示の内実、つまり実存的疎外を克服しつつ歴史的状况の中に出現する人間の新しい存在の有り方を意味する。キリスト教の核心は、この新しい存在がキリストとしてのイエスの歴史的な一回的出来事において究極的で決定的な仕方で実現されたという信仰にある。従って新しい存在はキリストとしてのイエスという歴史的特殊存在（イエスが行為し、語った一切とイエスの人格を含む）から分離できない。しかし他方現代にいたるすべての歴史的状况において信仰あるいは救いが現実的であり続けてきたことを認めるならば、新しい存在はすべての歴史的状况に対して開かれ、

そのつど新たに現実化され経験可能なものとなるのでなければならない。なぜなら疎外はそれを克服する新しい存在を自らの生き得る可能的存在様式として自分のものにする（＝自己化）によってのみ克服可能だからである。これは、実存の普遍的問いの側から見るならば、新しい存在とは古い存在を克服するものとしてすべての歴史的状況の中で（つまり普遍的に）探求され現実化されうる常に新たな存在であり、また啓示＝答えの側から見れば、歴史的に一回的に現実化した「キリストとしてのイエス」の特殊性に結合されている、という事態を示している。ティリッヒの「新しい存在」の最大の問題は、普遍的に探求され実現されるべき新しい存在と、キリストとしてのイエスという特殊存在とがいかにして結合可能なのかということ、つまり両者の同一性の根拠づけに関係する。これは言い換えれば歴史と信仰の関係の問題であり、我々の主題である宗教的認識の問題に他ならない。⁽⁶⁹⁾すなわちキリストの存在が各時代のそのつどの人間において現実化され自己化可能であるのはどのようにしてなのか（特殊なものの普遍化）、という問題は、宗教的認識の問題——現代においてキリストの出来事に関する宗教的認識はいかにして可能なのか——として解釈できる。

ティリッヒはこの問題に対して「新約聖書におけるキリストとしてのイエスの形姿」によって答えようとする。聖書におけるキリストとしてのイエスの形姿(picture, Bild)は、先に述べたキリストの出来事における事実と受容の相互作用によって形成されたものであるが、こうして形成されたキリストとしてのイエスの形姿こそが新しい存在の力をその時々信仰者に媒介するのである。⁽⁷⁰⁾また信仰者が新しい存在へ参与することを可能にし、信仰者とキリストの出来事において歴史的に現実化した新しい存在（キリストの出来事の事実性）とを結びつけるのもこの形姿である。信仰者が新しい存在に参与できるのは、キリストとしてのイエスにおいて現実化した新しい存在の力によって創造された共同体(the Church)と、その共同体によって媒介された新しい存在の力の歴史的連続性（新しい存在の史的次元）とを介してである。⁽⁷¹⁾これは、事実と受容の相互作用によって形成されたキリストとしてのイエスの形姿がそれを受容する共同体を生み出しつつ、その共同体によって媒介されるという動的な性質を持つことを示している。キリストとしてのイエスにおける新しい存在と信仰者のそのつどの今ここにおいて現臨する新しい存在との同一性は、この動的な形姿の媒介作用に基づく。従って信仰者

はこの形姿を介して間接的にではあるが、この形姿を生み出した歴史的事実である人格を認識できるのである。ティリッヒはこれをキリストとしてのイエスの形姿と形姿を生み出した歴史的人格とのアナログア、つまりアナログア・イマギニス（形姿の類比、*analogia imaginis*）と呼ぶ。ティリッヒのキリスト論にしたがえば、キリスト教信仰の確実性（キリストの出来事と救済の確実性）は、形姿に媒介され信仰者において現実化する新しい存在に根拠づけられ、キリストの形姿におけるアナログア・イマギニスによって保証される、と結論できるであろう。従って、ティリッヒの主張をさらに分析するためには、アナログア・イマギニスという概念を明らかにすることが必要になる。

ティリッヒの『組織神学』において、類比(*Analogia*)が問題となるのは、創造論、神論の文脈でのアナログア・エンティス（存在の類比）と、キリスト論の文脈でのアナログア・イマギニスの二つである。⁽⁷²⁾ティリッヒのアナログアの説明は極めて簡潔なものであるが、その意味を理解するのは困難ではない。まずアナログア・エンティスはすべての有限な存在するものが存在自体に参与していることによって成立する類比であり、これは「我々が神について語ることの正当性を与える」([1951a :239f.])。すなわち存在自体と存在するもの、創造者と被造物、つまり神と世界との間に成立する類似性、つまり存在論的あるいは創造論的に成立する類比関係がアナログア・エンティスである。神の創造行為に規定された創造者と被造物の因果的結合と、世界の神への普遍的存在参与（存在論的差異性のもとでの）によって、神と世界の間には、存在構造における類似性が成立する。もしこのような類比関係が存在しないとすれば、神についての認識あるいは語りはその可能的根拠を失う。アナログア・エンティスは、宗教的認識の可能性の存在論的な基礎づけと理解されねばならない（前節参照）。

しかしアナログア・エンティスは、宗教的認識がどこにおいて・いかなるしかたで現実化するかを説明できない。宗教的認識の現実化は、アナログア・イマギニスにおいてはじめて説明可能になる。アナログア・イマギニスではアナログア・エンティスを前提としつつも、単なる可能性にとどまらないより具体的でより緊密な神—世界相関、つまり現実化された宗教的認識が問題となる。すなわちアナログア・イマギニスでは啓示が歴史的に現実化する場としての宗教的象徴が、つまり普遍的な存在参与に基づいて歴史的に現

実化した象徴的参与が問題となるのである。従って、ティリッヒにおいては、アナログ・イマギニスと宗教的象徴とは表裏一体の関係にあり、形姿のアナログの機能と構造は宗教的象徴の機能と構造から理解することができる。ここにキリスト論と象徴論との連関を読み取ることができる。すでに論じたように、ティリッヒは「象徴」を、指示、開示、参与、承認の4点において規定しているが、これらはキリストとしてのイエスの形姿と、そこに成立するアナログ・イマギニスにもあてはまる。形姿は歴史的事実のイエスを指示する(point to)、また形姿は指示される事実と形姿を受容する主体(信仰者)との両者において一つの新しい次元を開示(open up, =新しい存在を具体的に直観可能なものとする)し、そのようにして事実と主体を相関させる。そしてこのキリストとしてのイエスの形姿における指示と開示は、その形姿が主体に新しい存在の持つ実存を変革する力を媒介すること、つまり主体(=信仰者)が新しい存在に象徴的に参与(participation)することによって、可能となる。この参与(コミットメント)によってはじめて、聖書におけるイエスの形姿は、我々にとってのキリストとしてのイエスの形姿と成るのである。こうして、形姿における新しい存在の現臨と形姿の受容(=新しい存在への参与)とは相互に分離できない一つの事態であることが明らかになる(ここには論理的な循環が存在する)。従って、先に述べた、形姿によって媒介された新しい存在の同一性は、象徴的構造に基づく同一性、象徴的同一性と解することができる。聖書におけるイエスの形姿が、そのつどの歴史的状况にある人間に対して、キリストとしてのイエスの形姿となること(啓示的相関)は、形姿をそのようなものとして承認する共同体(教会)を通して可能になるのであるが、これもまた形姿の宗教的象徴としての性格(承認性)から考えて当然のことである。

以上より、信仰の確実性と新しい存在の同一性(あるいは連続性)が、歴史的事実としてのナザレのイエスと聖書的なキリストの形姿との間に成立するアナログ・イマギニスから、つまりイエスの形姿の宗教的象徴としての機能から説明されることが明らかになった。新しい存在とイエスの歴史的具体的形姿とが不可分に結び付くことによって、キリストの出来事において現実化した新しい存在が持つ人間の疎外に対する答えとしての普遍性と、このキリストの出来事の唯一性あるいは一回的具体性、という二つの要素が統一可能になるのである。形姿のもつ具体的形態性によって、新しい存在の抽象

化と非歴史化が防がれると共に、新しい存在が常に新たな人間の実存的歴史状況に媒介され現実化することが可能になる。これが歴史と信仰の関係という問題に対するティリッヒの解答に他ならない。ここからティリッヒにおけるキリスト論と宗教的認識論そして象徴論の関係はいっそう明瞭なものとなる。つまり、もし新約聖書テキストの読解において「キリストとしてのイエス」についての宗教的認識が生じるとするならば、それは読解のプロセス自体が何らかの仕方でイメージ性に関係し、そのイメージ性を通して新しい存在が読者の生きうる可能性となる（自己化）という形式を取ることが予想される。これが次節の問題である。

アナロギアに関しては、哲学的にも神学的にも多くの議論が存在し、⁽⁷⁴⁾ ティリッヒの主張——信仰の確実性をキリストとしてのイエスの形姿に基礎づけ、それをアナロギア・象徴論から説明する——に対しても、神学と哲学のそれぞれの側から様々な批判と疑問が提出されている。その詳細をここで検討することできないが、次の点だけは簡単に触れておきたい。それは、アナロギア・イマギニスによる認識は、単なる主観的な空想から区別されたいかなる意味における真実性あるいは実在性を持つのか、という問題である。25年のマールブルク講義ではこのことに関連して次のように述べられている。主観と客観の相互作用（＝事実と受容の相互作用）から生れた聖書におけるキリストとしてのイエスの形姿は、客観的で歴史的な根拠もなしに単に主観によって構想された「神話」や、あるいは経験諸科学の対象となるような多少とも蓋然的な経験的事実、といった二つのものに対する第三のもの(Das Dritte)である。⁽⁷⁵⁾ これまでの議論に従えば、このイエスの形姿が持つ第三のものとしての実在性は象徴的実在性に他ならない。従って、もし真性の宗教的象徴が単なる主観的で恣意的な投影ではない、それ固有の実在性を持つと主張することが可能であるならば、それと同様の仕方でキリストの形姿は、恣意的に作り上げられた虚構的形姿(imaginary picture)から区別された第三のものとして独自の実在性を持った実在的形姿(Realbild, real picture)とすることができるであろう([1925b:327], [1957a:117ff.])。実在的形姿の実在性は、形姿が事実と受容いう二つの要素の相互作用から成立したこと、つまり事実性に基づくことによるわけであるが、しかしこの事実性が事実として確認されるのは信仰者において新しい存在が現実化することに依存する。形姿が実在的形姿として理解され承認されるのは、ティリッヒ自

身が述べるように、形姿を生み出した新しい存在の持つ実存を変革する力が形姿を通して現代の信仰者へと実際に媒介されることによる。ここに循環が存在することは明らかである。循環の外に立つ者が循環の中に入るには、その人に対して聖書におけるキリストの形姿が実在的形姿として現実化することが必要であり、この現実化は説明を要する。つまり、形姿による新しい存在の媒介が形姿の象徴的機能によって説明されるとしても、これは具体的な場面に即した説明でなければならない。こうして我々は再度キリスト論から宗教的認識の問題に到達することになる。もちろんこの問題を包括的に論じるには、宗教学的にも、宗教哲学的にも、神学的にも多くの要因が考慮されねばならない。しかし問題を宗教的認識の形式あるいは構造に限定する場合には、問題設定をかなり単純化することが許されるであろう。我々の次になすべきことは、聖書テキストの読解において成立する宗教的認識の構造を理解するのに有効なモデルを構成することである。リクールのテキスト理論とイーザーの読解理論から、ティリッヒにおけるキリストの形姿とアナログア・イマギニスを再解釈し得るモデルを引き出すことが次節の課題である。

第5節. 宗教的テキストと解釈学的プロセス

1) ティリッヒとテキスト解釈学

前節では、「キリストとしてのイエスの形姿」—アナログ・イマギニス—新しい存在という三つの事柄の連関としてまとめられたティリッヒのキリスト論における宗教的認識の問題を、本章の中心テーマである象徴の問題の中に位置づけることが試みられた。これに続いて本節では、キリスト論における問題として浮かび上がってきた形姿による認識を、宗教的テキストの読解におけるイメージ形成を通し新しい存在の自己化に至る解釈学的プロセスとして、より具体的な場面に即して考察してみたい。まずこれに先立ってティリッヒの解釈学について論じる問題設定の正当性を確認しておきたい。

ティリッヒには解釈学についての十分に詳細な論述も聖書の注解書も存在しない。従って、同時代の神学者であるバルト、ブルトマンらと比較して、ティリッヒの解釈学が研究テーマとして取り上げられることが極めて少ないのも当然と言える。⁽⁷⁸⁾しかし、これはティリッヒにおいて解釈学的問題が重要でないとか、ティリッヒと解釈学を結び付けることがティリッヒを彼とは異質なもののから解釈することになる（＝シャーレマンの分類するティリッヒ研究の第一グループ）とかということを意味するものではない。むしろ、ティリッヒの思想はすぐれて解釈学的構造を持つのであって、この構造を明確にすることはティリッヒ研究の重要な課題なのである。ティリッヒ神学の解釈学的構造はティリッヒ神学の方法である「相関の方法」の構造（状況／メッセージ＝問い／答え、状況＝実存の創造的自己解釈の全体）、そしてこれまで幾度も引用した「キリストとしてのイエス」（Jesus as the Christ）という表現自体 — いわゆるals-Stuktur — において明瞭である。しかし本節で注目したいのは『認識行為における分離と結合』（1955年）におけるティリッヒの認識論である。これは形式—内実を基本概念とする20年代の認識論から区別され、50年代という新たな思惟の発展段階に対応した認識論、つまり人間存在の基本的な存在論的構造に基づいた、主観と客観の弁証法的統一による認識論である。⁽⁷⁷⁾50年代の認識論によれば、認識行為は自己—世界という人間存在の存在論的構造（ハイデッガーの『存在と時間』における世界—内—存在という現存在の構造に対応）の一つの現実化、つまりその認識論的側面と考えられる。認識を構成する主観—客観構造は、自己—世界という人間存在の基礎構造を構成する、個別性（世界—内—存在としての人間存在が世界

間存在が世界一内的に出会われる諸存在から区別された自己集中性を持つこと、つまり自己同一性あるいは他者との差異性）－参与（分離され区別されたものの相互依存性あるいは相互共属性、つまり人間は常に自らの世界の内に自己を見出すこと）の両極性に基礎づけられる。つまり「認識においても、そこには同一性と差異性の両極性が存在する」、「両極性と現実的生のプロセスにおける出会いとが認識に先行する」（1955d:382）。認識とは主観と客観の出会い — 認識するものと認識されるものとが共通の状況において遭遇し、この状況に参与し、状況の部分となること — であり、この出会いの状況が反省されることによって、主観－客観構造が導出されるのである。認識は共通の状況への参与（状況の共有＝出会い）と、出会いに先立つ分離（距離）という二つの契機、つまり参与と距離の両極性を前提とする。⁽⁷⁸⁾

ティリッヒはこのように認識するものと認識されるものとの距離を参与の弁証法的統一として認識を捉えたうえで、認識の諸類型を説明して行く（M. シューラーの、救済的、教養的、支配的の三類型、説明と理解・解釈の区別と連関について）。解釈学、あるいはテキスト解釈の問題への簡単な言及が行われるのはこの連関においてである。ティリッヒによれば、テキスト理解は次のような仕方可能になる。現実のテキスト解釈は、文献学的解釈（厳密な解釈学的規則に従う→分離）と実存的解釈（解釈するテキストへの参与→参与）の二つの極を持つ。過去のテキストが理解されるのは、過去（分離）との出会い（参与）が起こる場合、つまり文献学の規則に従ったテキストの厳密な読解によって時代的文化的に隔てられている解釈者と過去のテキストとの出会いが可能になる場合である。これは先に見た、認識を構成する分離と参与の両極性、あるいは弁証法的構造に他ならない。これによってテキストの過去と解釈者の現在とが結合し、過去が現在の構成要素となる。従ってまったく変更不可能な仕方ですれ自体において完結している、「不動の過去」などは存在しない。過去のテキストに潜在的に含まれている意味可能性が現在の解釈によって繰返し現実化されるという点で過去は非完結的であり、常に新しい解釈へと開かれている。ティリッヒのテキスト解釈学は以上のような簡単なスケッチにすぎないが、それは次のように宗教的認識を解釈学的プロセスとして解釈する方法性を示しているという点で、宗教的認識の構造の理解にとって重要な意味を持つ。すなわちティリッヒは宗教的認識を、古代末期のグノーシスの概念に典型的に表現されているような、全面的参与ある

は神秘的な自己投入（主観－客観図式の超越）によって特徴づけた上で、このような全面的参与がなおも認識と呼ばれ得る理由を問う。つまり、もし宗教的認識が全面的参与であるとするならば、認識を構成するために必要な距離あるいは分離の要素をどのように考えればよいのであろうか。これに対しティリッヒは次のように答える。「認識は存在的（ontic）な関係であり、それゆえ存在のカテゴリー、特に時間に従う。宗教的認識を…可能にしているものは、合一的な参与の契機と分離的な対象化の契機との間の時差（time difference）である。…両契機は相互に交代し、それらの全体性において認識的出会いを成立させる」（ibid. 389）。この「時差」という考えは、宗教的認識が参与－距離の両極構造に基づくばかりでなく、それが時間のカテゴリーに規定されていること、つまり時間的経過をもつ一つのプロセスであることを意味している。宗教現象においては「瞬間」が強調されることが少なくない。しかし宗教的認識はある一つの時点に限定される瞬間であるというよりも、むしろ距離から参与に向かい、両者が交替するプロセスと考えるべきなのである。（79）

以下の論述の目的は、ティリッヒのいう参与と分離という二つの契機の時差あるいは交替を認識行為における解釈学的プロセスとして明確化すること、そしてそのことを通してティリッヒの宗教的認識論を有意味な仕方で前進させることである。その際に我々は、先にみたキリスト論における形態の問題が解釈学的プロセスの中に有機的に結合されることを確認するであろう。このために、リクールのテキスト解釈学とイーザーの読書行為論を参照するという方法を採用することにしたい。

2) リクールのテキスト理論

リクールのテキスト解釈学は本来彼の思想の発展に即して理解されるべきものであるが、ここでは後の議論に必要な範囲に限定して説明を行なうことにする。（80）

まずリクールのテキスト解釈学あるいは隠喩理論の言語学的前提から説明を始めよう。リクールの隠喩理論の目的はアリストテレス的な伝統に立つ旧来の修辞学や構造主義の隠喩理解を克服することであるが、その際に前提とされているのは言述（discourse）の言語学である。言述の基本構造は出来事－意味の弁証法において、つまり文を基礎単位とする言述は出来事として現実化し、意味として了解されるという構造において理解される。言述の出来

事性のポイントは構造主義の立場との対比によって次のようにまとめられる。

(81) 1. 言述は時間的に現実化される（ラングの体系は時間の外にある）、2. 言述は話し手を指示する、3. 言述は何かについて語る＝言語外の世界を指示する（ラングというサインは同一体系内の他のサインに関係するだけである＝世界をもたない）、4. 言述における出来事＝言葉の出来事は、言語における世界の到来(advent)である、5. 言述においてはメッセージが交換される→言述はそれが差し向けられる対話者をもつ＝対話の確立（ラングはコミュニケーションのア・プリオリな条件である）。また言述の意味は、命題としての文の意味内容という狭い意味に理解されるのではなく、言語行為論で問題になるような意味効果を含めた広い意味で考えられる。以上のような言述の言語学に基づき、更にI. A. リチャーズやマックス・ブラック、モンロー・ピアズリーの隠喩論を取り入れることによって、リクールは旧修辞学の伝統における隠喩の代置理論(substitution theory)の克服を試みる。その要点は次のようになる。

a. 隠喩は語の意味論（語の置き換え、命名の問題）ではなく、文の意味論（言述、述語機能）に関わる。隠喩は言表内の、「主意－伝達具」（リチャーズ：tenor-vehicle）、あるいは「枠－焦点」（ブラック：frame-focus）の緊張・相互作用から生じる。b. 隠喩は言表内の二つの語の間にではなく、二つの解釈（つまり二つのものの見方）の間に生じる。すなわち字義通りの解釈（日常的なものの見方）の崩壊を条件として、二つの解釈の緊張・相互作用において隠喩は生成する（言葉の出来事）。従って生きた隠喩とは、ピアズリーの言う「隠喩的よじれ」(metaphorical twist)を通しての、意味の創造（類似性の発見）の事柄であって、字義通りの意味からの逸脱の問題ではない。c. 隠喩的言表では、関連性のないところに類似性が出現する（リクールは旧修辞学を全面的に否定するのではなく、隠喩における「類似性」に関してアリストテレスの隠喩論を隠喩の緊張・相互作用理論に結合し、それによって言語のイコン性、イメージ性へと論を展開しようとする）。d. 古典修辞学における「代置」は意味の革新を伴わない不毛な作業であった（代置＋復元＝0、譬のアレゴリカルな解釈の場合と同様）。生きた隠喩では字義の意味の破綻に応答して、意味の拡張が行われる。e. 生きた隠喩の完全な翻訳は不可能であり、無限なパラフレーズが可能なのである。生きた隠喩は意味が固定され翻訳可能な決まり文句となるとき死んだ隠喩になる（定型句

化)。f. 隠喩は単なる装飾ではなく、現実についての新しい情報を伝達する。つまり現実について新たに何かを語る。

さて、テキストは文とは言語レベルにおいて区別される必要があるが、指示の問題に関しては文のレベルの現象である隠喩と同様の扱いが可能になる。⁽⁸²⁾ まずテキストで重要なのは、テキストの言語が書き言葉であるということである。つまりテキストの基本的特徴は、話し言葉の場合と比較すれば明らかであることであるが、話し言葉に比べて固定化(fixation)が高められ、その結果一定の自律性(autonomy)、距離化(distanciation)が生じていることにの内に求められる。⁽⁸³⁾ テキストはテキストの外に想定される著者(author)の意図から自律しており、テキストの意味するものは著者の意図、心理的意味とは区別する必要がある。テキストの事柄はその著者の意図という有限な地平を越えており、またテキストはその形成のコンテキストである心理的・社会的諸条件(歴史的状況)からも一定の自由を持つ。つまりテキストの特性は、その著者の意図や成立の歴史的状況を離れて、すなわち成立の最初のコンテキストから離れて、新たな状況の中で読解し得る構造を持つという点にある(脱文脈化→再文脈化)。このように「書記-読解」関係は「語り-聞く」関係の単なる特殊ケースではない。話し言葉としての言述では、それが指示するものが不明確な場合でも、対話の状況を共有する対話者間で共通の事物や事態を指示し合うことによって了解に達することができる。しかし書かれたテキストでは事態は異なる。著者と読者との間には共通の状況はもはや存在しない。指示を確定するための指し示しの行為が成立する具体的条件はもはや存在しない。従って、隠喩の場合と同様にテキストでは指示の明示性は廃棄されており、それによって「文学」と呼ばれる現象が可能になる。特にフィクション文学はこの明示的指示(ostensive reference)の廃棄、明示的指示の指示する世界の中断を意図的に遂行するところに成立する。日常的言述の明示的指示機能を犠牲にしてそれ自身に注意を集中させること(詩的機能)によって、日常的な見方とは違った仕方現実を見る自由が獲得される。

リクールが続いて問題とするのは次の問いである。では、宗教的あるいは文学的テキストにおいて、指示機能は全く失われ、テキストが指示する世界はいかなる意味においても存在しないのであろうか。つまり宗教や文学はそれが指示する現実性を一切持たない幻影=投影なのか? ここでもリクール

は隠喩理論との類推で議論を進める。フィクションや詩による第一度の指示（日常的あるいは明示的指示＝外示）の廃棄は第二度の指示の開示の可能性の条件であり、指示の全面的否定ではない。従って隠喩の場合と同様に、問題はテキストの第二度の指示とは何か、テキストの指示する世界とは何か、またこのテキスト世界は日常的経験世界とどのように関係するのかということになる。宗教において、日常的経験においては隠されている高次の（あるいはより深い次元の）世界、あるいは超越的と表現されてきた世界は、日常的世界との関係性という観点からすれば、フィクションや詩、隠喩において第二度の指示によって開示される世界と同じ性格、あるいは質を持つ。宗教的世界は詩的世界と同一でないにせよ、少なくとも部分的に重なり得るか、あるいは詩的世界によって媒介可能であると考えられるであろう。宗教と文学との関係をここで論じることにはできないが、以上より次の点を確認しておきたい。テキスト世界とは第一度の指示の中断によって開示される第二度の指示の総体であり、読者が自らの生き得る可能的な存在の有り方として自己化可能な世界（＝読者によって生きられる世界）である。従って、解釈とはテキストの背後に隠されている著者の「本来の」意図の探求を最終目標とするのではなく、むしろ第二度の指示によってテキストの前方に展開される「存在の有り方」（世界－内－存在の新しい様態）を分析し、それを自らの生き得る世界として自己化することによってその最終目標に到達するのである。⁽⁸⁴⁾これは特に宗教的テキストの解釈にとって決定的な意味を持つ。宗教的テキストの世界は日常経験の世界のコピーではない。テキストの自律性、あるいは対話的状況さらには日常的経験世界からの距離化は、指示の喪失ではなく、距離化を媒介として世界－内－存在の新しい可能性が我々の現実へと開かれ、自己化されることの前提条件であり、我々はテキスト世界を通して新しい自己理解に到達する。また、テキスト世界として提示された存在の様式が受容されるとき、テキストの読解は我々の自己を拡大し自我のメタモルフォーゼに導く。これはまた日常世界と日常的自我の在り方の持つ虚偽性や幻想の暴露（＝批判）を伴う。つまりテキストの距離化は自己の自己自身（古い存在）へ距離化を引き起こし、テキスト世界の自己化は脱自己化による自己拡大となる。

以上のようなテキスト理解が宗教的テキストにおける宗教的認識の形式あるいは構造の核心部分と考えられることを確認した上で、次に我々は解釈学的プロセスの問題に進まねばならない。

3) 三重のミメーシス — テキスト世界の開示と自己化 —

以下リクールに従って、テキスト解釈のプロセスをミメーシスⅠ→ミメーシスⅡ→ミメーシスⅢと進む三重のミメーシスとして説明しよう。⁽⁸⁵⁾なおイーザーの『行為としての読書』における読書行為論によって適時、三重のミメーシスの説明を補足し、また宗教的テキストの具体例として新約聖書、特にイエスの譬を随時取り上げることにする。⁽⁸⁶⁾

ミメーシスⅠ：これはテキストの製作とその理解の前提であり、ブルトマンの言う「先理解」(Vorverständnis)の段階である。ブルトマンは、シュライエルマッハー→ディルタイ→ハイデッガーというドイツの解釈学の伝統に依拠しつつ、彼の聖書解釈の基本的概念の一つである「先理解」を説明する。「すべての解釈は、問題になっていたりあるいは問われていたりする事柄についての一定の先理解によって必然的に支えられている」。⁽⁸⁷⁾つまり我々は、漠然とテキストに向かうのではなく、一定の視点から、一定の問題意識に従って、一定の期待をもって、テキストに接近するのであり、我々がテキストを理解あるいは誤解するためには、読解に先立って一定の理解あるいは先入観を持っていなければならない。そしてこの先理解は我々が行為し経験する我々の日常世界のなかで、暗黙の内にあり、常に持つ存在連関・意味連関の理解(世界理解)に根差しているのである。従って、先理解は読解の前提であるばかりでなく、そもそもテキスト(作品)を著者が作製する際の前提でもある。リクールはこの点について、物語の筋の作製は行動という実践的世界に関する先理解に基づいていると説明する(アリストテレスにおいても悲劇は行為の再現)。つまりプロットは、著者の同時代の読者と著者に共通な実践的世界の先理解に基づいており、従って著者の意図あるいは最初の読者の行った理解を我々が再現するには、この先理解の内容の解明が必要になる。これは学的なテキスト解釈の不可欠な段階(文献学的解釈、歴史的・批判的研究の段階)であるだけでない。古典テキストの読解の場合などからわかるように、一般の読書行為においても、著者や最初の読者が持っていた先理解についての最低限度の理解は必要になる。以上をまとめれば、先理解とは、一方では読者の読解行為を導く先理解であり、他方では著者の著作行為を支える先理解である、そして読解行為において何らかの理解が成立するためには両者間の最低の関係づけが必要である、となるだろう。これをリクールはミメーシスⅠの段階と呼ぶ。

リクールはミメシスⅠの構成要素として、概念のネットワーク、象徴体系、時間性の三つを挙げるが、ここでは第一の概念のネットワークに説明を限定したい。行動を意味あるものとして理解するには、行為をめぐって問われ得る「なにが」「なぜ」「どのようにして」「だれと」「だれにたいして」にいった一連の問いとそれらへの答えに従って分類され、そして相互にネットワークを形成する様々な諸概念についての実践的理解（具体的行動の理解に即して諸概念を駆使できること）が必要になる。⁽⁸⁸⁾ どんな物語も、語り手と聞き手の両者が、行動の主体、目的、手段、状況、救助、敵対、協力、争い、成功、失敗などの用語あるいは概念と慣れ親しんでいること、これらの諸概念の形成する概念のネットワークを駆使できることを前提とする。この概念のネットワークを実践的に駆使できることは、行動一般をその諸特性に従って確認する能力を身に付けているということに他ならない。これは物語作製の範列的次元 (ordre paradigmatic) を構成し、行動の意味論の対象となる。この範列的次元を基礎にして、個々の具体的な物語は連辞的に現実化される (ordre syntagmatic) 。従って、物語の作製と理解にはこの連辞的次元を支配する規則にも慣れ親しむことが必要になる。これには筋の類型論、ジャンルについての理解が含まれる。このようにテキストの先理解としてのミメシスⅠは、範列と連辞の二つの軸を持ち、その具体的形態は文化的伝統において規定される。これは、ユーザーが「テキストのレパートリィ」 (Textrepertoire) と呼ぶものにほぼ対応する。それは場面形成に必要な素材であり、テキストの場面構成のために取り込まれた既存の知識である。具体的には、先行する諸テキスト（例えば新約に対する旧約）、社会的・歴史的規範（イエスが依拠し、また論駁したユダヤ教の規範）、テキストが生み出された社会的歴史的コンテクスト（イエス時代のイスラエルの政治的経済的状况など）、時代独自の意味システム（世界の意味構成の枠となる一定の構造を持った現実のモデル。例えば黙示文学的終末論）などが含まれる。テキストの文献学的歴史的研究はこのレパートリーの解明に向けられる。⁽⁸⁹⁾

ミメシスⅡ：これはミメシスⅠに基づいて現実化されたテキストの段階であり、一定の完結した形態と構造を持つ。つまりテキストは、多様な小事件からその「主題」が問い得るような意味のある全体としての物語を構成し、また異質な要素（行動主体、目的、手段、相互作用、状況、結果。例えば行為体モデルで分析されるような諸要素）を全体へと組み立てる。これは

ミメーシスⅠの段階で指摘された、範列から連辞への移行の可能性の現実化である。ミメーシスⅡの段階を理解するうえで重要なのは、ミメーシスⅡがこれに先行するミメーシスⅠとその後続くミメーシスⅢとを媒介していること、つまり読解行為とはミメーシスⅡからミメーシスⅢが生成する過程である、という点である。これを理解するには、読解行為が具体的にどのように進行するのか、という観点からミメーシスⅡを見る必要がある。ユーザーは、読解のプロセスを導くテキストの構造上の特徴を「テキストのストラテジー」(Textstrategien)と呼ぶ。テキストのストラテジーはレパートリィとして範列的に用意されている諸要素間の結合を作り出し、テキストの主題の構成とその伝達条件を用意する。ここで重要なことはテキスト構造が読者のイメージ形成を促進するような不確定箇所(インガルデン)を含んでいることであるが、その具体的手法の説明は後回しにして、まずイメージ形成について説明しよう。

ユーザーはテキストの意味(テキストの読解における意味構成)は読者から完全に分離され仕方で客観的に存在するのではなく、むしろ読解行為においてテキスト構造と読者の意識構造が相互作用するところに、従って読者の能動的関与において現実化すると考える。⁽⁹⁰⁾つまり読解行為のプロセスはテキスト世界が読者の意識に移行し、それによってイメージ・形態的意味(Sinnkonfiguration)が形成される過程である。読者はテキストの全体を一度に捉ええることは出来ない。つまりテキストは一定の順序で読み進められることによって、徐々にその全貌を現すという特性をもつ。読者は自分が捉えようとするものの内部を、次々に現れる様々な遠近法の視点(語り手、登場人物、筋、虚構の読者などテキストの意味を解釈する様々な立場)を取りながら移動していく。読解の過程で読者がそのつど目を向ける断片がその瞬間の主題となるが、その背後には読者が先程まで向かい合っていた他の諸断片(それまで読んできたそれぞれの箇所の主題)が今の主題の地平として控えている。このように主題-地平構造は読者の視線を調節すると同時に、テキストを遠近法の組み合わせとして統合していく。⁽⁹¹⁾この主題-地平構造は、読者に期待を呼び起こし、そして修正し、記憶の中に新しい変化を引き起こし行く。個々の部分の意味内容は、この動的な主題-地平構造の内部で相互作用を行ない、次第に変化し焦点が合わされていく。それと共に、相互作用を通して蓄積された様々な視点やその組み合わせは、読者の意識の内

部に次第に統一的な意味の地平（全体の首尾一貫した意味）を形成してゆく。これが形態的意味、イメージ形成のプロセス（動的で自己修正な過程）である。個々のイメージはどれも、イメージの連鎖の中であって、先行する諸イメージを背景として現れ、＜雪だるま効果＞とも言うべき累積効果によって相互に結合し全体の意味地平を作り出す。形態的意味はテキストの相互主観的構造に基づくものではあるが、そこに統一的な意味、一つの脈絡、一貫性を見出だすのは読者の役割である。従って形成されたイメージは多様なものとなる。読者がテキストの相互主観的構造（ストラテジー）に導かれて主観的なイメージを言わば自動的に構成するところに、ミメーシスⅡからⅢへの移行の鍵が存在するのである。

ここでテキストのストラテジーについて具体的に見てみよう。先に述べてようにテキスト構造はイメージ形成を促進し導くようなストラテジー（コミュニケーション構造）をもっており、そのなかでも空所（Leerstellen、これはインガルデンの不確定箇所に対応する）が重要な機能を果たす。空所にも連辞と範列の二つの軸が存在する。

＜空所あるいは空白（シンタグマ軸）＞：部分的断片間の結合の欠如（選択した規範や遠近法が何の関連もなく配置され、物語の流れになめらかな連続性が欠如し、イメージの展開への期待が破られる）によって、読者は空所を想像力で補うように促される。「主人公はこのように考えたはずだ」など。空所の配置が巧みであればあるほど、読者は想像力をかき立てられ、空所が多いほどそこから作り出されるイメージも多種多様になる。読者はこうしてテキスト構造に導かれながらイメージを形成し修正するという作業をひとりでに開始する（読者のテキストへの参与）。⁽⁹²⁾

＜否定（パラディグマ軸）＞：主題が暗示されてはいるが明確な形をとっていない場合、あるいは容認されてきた社会規範が否定される場合、それは読者にとってイメージ構成の手掛かりとなる。否定作用は読者の想像力をかきたて、否定作用を引き起こした隠れた原因の探求を促す。それは否定された規範に対して読者自身がそれまでどのような態度を取ってきたのか、また読者自身の規範がいかなるものであるのかについて反省を促す。⁽⁹³⁾

このようにテキストはその筋の中に空所や否定を適切な仕方て配置するといったストラテジーを用いて、イメージ連鎖の形成を促進あるいは誘導する。それらの累積的結合効果によって、意識のなかに統一的な形態的意味＝テキ

スト世界が投影されることになる。テキストの第一度の指示作用の中断を経て第二度の指示作用（テキスト世界）が開示されるプロセスはこのようなものと考えることができるであろう。我々は、このプロセスを宗教的テキスト、特に新約聖書の諸テキストの読解において容易に確認することができる。例えばブルトマン学派においては、「イエスの譬」に関して「言葉の出来事」（Sprachereignis, Sprachgeschehen）という説明がなされてきた。⁽⁹⁴⁾ イエスの譬は神の国の譬であり、神の国の言語化である、と。つまり神の国は譬において言語へと到来するのである。もしイエスの譬の読解において言葉の出来事が生起するのであるならば、それは三重のミメーシスのプロセスに相当する構造を持つと考えることができるであろう。

ミメーシスⅢ：読解行為のプロセスは最終的に作品受容による読者の実践的領域の再編＝再形象化の段階に至る。ミメーシスⅡの後半部分の説明から分かるようにテキスト世界はテキスト構造と読者の意識の相互作用によって一貫した意味世界としてイメージ化されるが、この際に形成されたイメージと読者の現実意識との相互作用がミメーシスⅢの問題である。読書を通じて行う意味の構成は、テキストが備えている様々な遠近法の局面を総合して、その意味地平を捉える行為であるばかりでなく、それまで自覚されることのなかった世界と自己の有り方を発見する機会となる。ここに、形成されたイメージを媒介として発見されたものから読者の現実意識へのフィードバックが生じる。例えば読者は既存の習慣の否定に導かれて新たな規範を発見するとき、その発見を自分自身の慣習にフィードバックせざるを得なくなる。これはテキスト世界と聴衆あるいは読者の世界の交差、地平の融合という事態であり、イメージの構成による意識の再構成に他ならない。読者は自分が形成したイメージの世界に引き込まれ、感情を動かされ、テキスト世界を自己の生活に取り入れるに至る。これは読書に際して自分自身の経験ではない他者の思考を自分のものにすること（自己化）と表現できるであろう。もちろん一端自己化したものが身に付くとはかぎらない。この自己化がどの程度のものであるかについては、別の考察が必要になる。しかし、このように読解行為がイメージ形成を媒介として自己自身を発見し変革する機会となりうることは、宗教的認識の理解にとっても重要である。なぜなら先に述べたように、イエスの譬において神の国が言語へと到来するのであるならば、それは単にイメージの形成にとどまるものではなく、その読者の日常的な有り方の

転換を引き起こさざるを得ないからである。神の国の到来とは人間の存在の転換を伴わざるを得ない。

テキストが新たな存在の有り方をイメージ化し、それが我々の生き得る可能的な存在の有り方となる、つまり新たな自己理解と存在様式が生起する、というこのプロセスは、宗教的テキストの読解における宗教的認識の基本構造である。宗教的テキストの読解は、それが「宗教的」と言うに相応しく読まれるのに成功する場合には、形態的意味の形成（＝テキスト世界の開示）を媒介にして、そのテキスト世界を自己の存在可能性として自己化し、そのような仕方で我々に古い有り方と古い世界を越え出る機会を与える。新しい存在の開示と自己化を中心にして、ミメーシスⅠ→Ⅱ→Ⅲと進む一連のプロセスは、テキストの読解という限定された場面における宗教的認識の基本構造を示すだけでなく、宗教的認識一般の形式あるいは構造を理解するためのモデルと考えることもできるであろう。⁽⁹⁵⁾

4) キリストとしてのイエスの形姿と解釈学的プロセス

以上の解釈学的プロセスの説明をもとに、ティリッヒのキリスト論を再解釈してみよう。第4節では、次のような1から3にいたるプロセスが示された。1. 歴史的実在としてのイエス+弟子によるイエスのキリストとしての受容＝キリストとしてのイエスの出来事＝新しい存在の完全な現実化としてのキリストとしてのイエス。2. 新約聖書におけるキリストとしてのイエスの形姿の成立。3. この形姿による新しい存在の媒介＝信仰者のいま・ここにおける新しい存在の現実化。問題はこのプロセスが本節でこれまで見てきた解釈学的プロセスに照らしてどのように再解釈できるかである。もちろん第4節のプロセスと本節の解釈学的プロセスを単純に同一視することはできない。なぜなら、前者は共同体的レベルにおける歴史的プロセスであり、後者は個人レベルの精神の内的プロセスだからである。このような留保をつけねばならないとしても、両者の対応を考えることは無意味ではない。なぜなら、イメージ形成においては共同体レベルと個人レベルが相互に関連しているからであり、更にはイメージ・形姿を通しての存在の変革（＝宗教的認識）という点で二つのプロセスは同一の機能と構造をもつからである。両者の対応は次のように考えられる。

まず1. はミメーシスⅠの段階に対応する。また2. はこのミメーシスⅠから

ミメーシスⅡへの移行の段階に、3はミメーシスⅡからミメーシスⅢへの移行にそれぞれ対応づけられる。こうして、キリストとしてのイエスの形姿による新しい存在とその変革力の媒介、そしてその論理としてアナログ・イマジニスというティリッヒのキリスト論は、三重のミメーシスとして解釈されることになる。新約聖書テキストの読解において宗教的認識が生じるのであるとするならば、それは解釈学的プロセスという形式に従い、読者におけるイメージ形成を媒介とした新しい存在の現実化（不完全で断片的かつ一時的）として成立する、と言えるであろう。この際に重要なことは、キリストとしてのイエスの形姿が、テキストの相互主観的構造と読み手の意識における主観的イメージ形成（イマジネーション）との相互作用を通して、具体的なイメージとして意識の内に構成される、ということである。これによってキリストとしてのイエスのイメージの多様性と、多様なイメージをもった個々の人間の間におけるキリストとしてのイエスに関するコミュニケーションの成立という二つの事態が同時に説明可能になる。またこれまで「新約聖書におけるキリストの形姿」と言えば、新約テキストの構造の中に客観的に固定された諸形姿が問題されることが多かった。⁽⁹⁶⁾しかし、もしキリストとしてのイエスの形姿が宗教的認識を可能にするのであるならば、それはもはやテキスト構造のレベルにおいて閉じたものとして固定されるのではなく、新約テキストの読解において読み手の意識に開かれイメージとして実現するもの、つまり解釈学的プロセスの中に位置づけられるものと考えられねばならないであろう。

テキストの読解において宗教的認識が実際に成立するには解釈学的プロセスに関してこれまで考えてきたファクター以外に様々な要因を考慮する必要がある。例えば、1. テキストの読解・解釈を規定する伝統や歴史の問題。2. 読解行為がなされる場の問題。特に礼拝式の中で読解される場合には、読解と説教と儀礼の相互作用が問題になる。⁽⁹⁷⁾3. 読解行為の複合性（新約テキスト内部での福音書とパウロ書簡との照応、新約テキストと新約外テキストとの照応など）や反復性（同一テキストの読解が定期的にも不定期的にも繰り返されること）。これらの要因を解釈学的プロセスにどのように組み込むことができるかは今後に残された問題であるが、ここで強調しておきたいのは、形姿における新しい存在の媒介という点に関して、唐突な仕方で神秘的な力の作用を持ち出す必要はない、ということである。つまり宗教的認識に

対しては様々な説明の仕方、あるいは理解の立場が存在することは当然であるにしても、少なくとも宗教学的あるいは宗教哲学的研究においては神秘的な力の働きの助けに訴える前に、解明すべき問題が多く存在しているのである。本節の取り扱った宗教的認識の形式の問題などはその一つである。ティリッヒのキリスト論を解釈学的プロセスとして解釈することの意義は、さしあたりテキストの読解という限定された場合においてではあったが、それによって宗教的認識の構造の核心部分を形姿（イメージ・象徴）に媒介された新しい存在の開示（自己化）のプロセスとして取り出すことが可能になるという点にある。

第6節. 宗教言語と隠喩

1) 問題

本節では宗教的象徴の真理性の問題を中心にティリッヒの象徴論の批判的検討を行ってみたい。これは、例えば「神はキリストの父である」という言表がなされ、この父が神を指示する神の宗教的象徴である、と言われる場合、それが真理であるということが何を意味し、またいかなる基準で真理であると判定できるのかという問題である。以下これを宗教的象徴の真理性の問題と呼ぶことにする。

これまでも論じてきたように、ティリッヒの挙げる象徴の真理の判断基準は次の二つであった。⁽⁹⁸⁾ 1. 象徴と象徴を生み出す宗教経験との適切な相関。つまり生きた宗教経験に即応し、それを適切に表現するものであるとき、宗教的象徴は真であると言われる。従ってこの適切性が失われるとき宗教的象徴は死を迎えることになる。しかしこれによって宗教的象徴と宗教的コミットメントとの相関性の判断は可能であっても、その宗教的象徴と相関する宗教経験あるいはそれによって経験される実在が真に究極的であるかを判断することはできない、その意味でこれは十分な真理性の条件ではない、とティリッヒは考える。そこでティリッヒは象徴の真理性の第二の基準として次のものを提出する。2. 象徴の素材と象徴によって指示される聖なるものとの区別が象徴自体においてなされること、つまり偶像化・デーモン化への可能性を排除する自己否定性の契機があらかじめ象徴自体に含まれていること。ここでティリッヒの念頭にあるのはキリストの十字架の象徴である。

我々の問題はこのティリッヒの基準が象徴の真理性の判断基準としてどのように理解されるべきであるのか、あるいはティリッヒ自身が宗教的象徴との関連で述べる超越的実在論——宗教的象徴の指示するものはそれ自体として対象化を越えた無制約的なもの、存在するもの根拠、存在の力である存在自体である——と、この真理性の基準がどのように関係するのかという問題である。この後の方の問題は、神学と実在論というより一般的な問題に関わる。これらの問題にアプローチするために本節では、前節に続いてリクールのストラテジーに従って隠喩を具体的な考察対象として取り上げることにはしたい。⁽⁹⁹⁾ つまり象徴の真理性、とくに実在論との関係を、隠喩の指示の問題に置き換えて考察するというのが以下の議論の基本的な方針である。それによって、科学言語や詩的・文学的言語における隠喩の指示やモデルの機能をめぐる議論を参照することが可能になる。

2) 隠喩における指示の否定と指示概念の拡張

まず隠喩に関して前節の議論の基本的なポイントをもう一度確認しておこう。⁽¹⁰⁰⁾ 1. 隠喩については、他の言語表現の場合と同様に意味と指示の区別を行う必要がある。さしあたり意味とは言語という記号体系内部での他の記号との類似性と差異性の問題であり、それに対して指示とは言語と言語体系外との諸対象あるいは実在との関係と考えることにする。⁽¹⁰¹⁾ つまり隠喩の指示については、隠喩と言語外の対象との対応に関する真偽が問われうるわけであり、隠喩が言語外の実在を指示することを認める立場、あるいは隠喩の指示対象にその使用者に還元されない実在性を認める立場は広い意味で実在論といえる。2. 隠喩については、アリストテレス以来、様々な理論が提出されてきた。全般的に言って、隠喩を単語のレベルの現象、つまり字義的意味からの逸脱・偏差、あるいは字義的意味の隠喩的意味による置き換えと考える傾向が長い間支配的であった。それに対して我々は隠喩とは基本的にセンテンス以上のレベルにおける、実在や対象についての複数の解釈、つまり複数の物の見方の相互作用において生成する現象であるという立場を取ることにする。⁽¹⁰²⁾ 従って、隠喩は「神はキリストの父である」というセンテンスあるいは言語行為全体の現象であり、そこでは神についての複数の見方の相互作用が問題となるのである。

さてこれもすでに論じたことであるが、詩的言語や詩・文学における隠喩の使用については、指示が存在しない、あるいは二次的重要性しかもたないという主張が従来なされてきた。つまり日常言語が経験可能な事物や実在、あるいはその状態などを指示するのに対して、詩的言語では経験可能な実在への指示は存在せず、言語表現自体へ注意を集中させる機能（ヤコブソンの言う詩的機能）が主要な位置を占める、というわけである。確かに、文学や詩がフィクションであると言う場合、それはそれらが日常的実在を指示しないことを意味しており、その意味で指示機能が重要性を持たないのは確かである。また文学の真理性や芸術の価値をそれが日常的経験を適切に模倣し描写する場合にのみ限定して論じることのナンセンスさも明らかであろう。しかし問題は詩や文学における隠喩についてはいかなる指示機能も存在しないと主張することが正しいのか、隠喩についても指示機能が議論できるように指示機能を拡張することに意味はないのか、ということである。⁽¹⁰³⁾ これは、科学言語に関しては言えば、科学の理論構成において使用される隠喩や

モデルが観測的事実の記述に使用される言語と比較して、理論構成のために便宜的に規約に従って使用されるだけのもの、つまり実在との客観的な対応をもたないものにすぎないのか、という問いに関連し、また宗教言語で言えば、イエスの譬えのような隠喩的言語表現が神の国の現実に対する一切の指示機能をもたない、したがって真偽を問えない言語表現に過ぎないのか、イエスの譬えはいわば神の国のフィクションにすぎないのか、という問題に関わる。

実際、科学における反実在論や、あるいは60年代半ば以降の譬え研究、とくに譬えをそれだけで完結した自律的な美的対象にとらえ、構造主義的な文学批判を適用する諸研究には、以上のような指示の否定論が見られる。例えば、ヴァイアは譬えを「非指示的に我々の注意を捉えることのできる美的対象」と規定している（ヴァイア[1967:74]）。これは、構造主義の言語論などを積極的にイエスの譬えに適応し、その言語的特性に即した譬え解釈を目指すというエレミアス以降の新たな研究状況を反映する研究の一つである。後に詳しく見るように、ユリヒャーからエレミアスに至る譬え研究では、研究の主要な関心はイエスの譬えの歴史性に向けられていた。⁽¹⁰⁴⁾ つまり、イエスの譬えからイエスあるいは原始教団の歴史的事実についての情報を得ることや、イエスあるいは原始教団の歴史的状况を参照しつつ譬えの意味を解釈することが研究者の主要な関心であった。この意味で、イエスの譬えの指示機能は、譬えと歴史的事実との対応関係として理解されてきたと言えよう。さらにこの対応関係は、何らかの因果的連鎖（伝承史）によって支えられていることが前提とされていたのである。こうした譬えの歴史的事実への指示機能の解明から、美的対象としての譬えの詩的機能あるいは構造の解明への研究の視点の転換がヴァイアの譬え研究の基本的主張なのである。従って、譬えにおいて重要なのは、「その著者から独立」し、非指示的に注意を引き付けることができるように構成されているという意味で自律的な作品の「内的意味」であって、著者の事実的生との連関ではない(ibid.:77)。このヴァイアの立場は、史的イエスとの連関という問題設定の重要性を否定する点で、彼と同様に譬えの言語性を強調するクロッサンと比較しても、特異である。⁽¹⁰⁵⁾ しかしヴァイアのように譬えの歴史的事実への指示性を否定することが、あらゆる意味における指示機能の否定を帰結するかは問題である。なぜなら、ヴァイアは譬えがいわばそれ自体の内て閉じていると述べる一方で、

それを通して「世界の新しいヴィジョン」が与えられる、つまり譬えは「それ自身を通して意味する」ことを認めるからである(ibid.:83f.)。ヴァイアが用いるクリーガーの「窓→鏡→窓」の連鎖に対応させて言えば、「歴史的
事実への指示→自律的な美的対象としてのそれ自体への注意の集中→新しい
ヴィジョンの開示」、という意味論的運動がここに考えられるわけである。
本節で確認したいことは、この新しいヴィジョンの開示についてヴァイアの
ように「非指示的」という表現を用いるよりも、この場合にも適応できるよ
うに指示概念の拡張をおこなったほうが適切である、ということである。言
語表現の指示とはそれが日常的に経験可能な実在の記述に基礎づけられる場
合にのみ限定されねばならないのか、が問題なのである。もしそうであるな
らば、イエスの譬えについて実在(神の国)への指示機能を語ることはまっ
たくのナンセンスということになる。ここでまず我々が参照すべきものは、
現代の分析哲学における指示の議論である

分析哲学における言語の指示の理論(固有名についての)としては、記述
説と因果説の二つのものが存在する。まず指示の記述説とは固有名の指示は
その名の確定記述、つまりそのものを決定づける諸本質の記述によってなさ
れるという説である(フレーゲあるいはラッセルに帰せられる)。(106) こ
れによれば名の指示対象はその名に結び付けられたその名の保持者の本性の
記述によって決定され、言語の指示対象の理解には対象の認識が先行しなけ
ればならない。例えばアリストテレスという固有名の指示対象は「プラト
ンの弟子であり、アレキサンダーの先生である」といった確定記述(=意味)
によって決定される。この説の難点は複数の確定記述が与えられたときにど
の確定記述が重要であるのかを判断する基準が明確でないこと、あるいはク
リプキが述べるように我々が相対性理論の内容を知ることなしに「アイン
シュタイン」という名について指示対象を理解できること、さらに間違っ
た知識しか持たない場合でもその名を使用し対象に言及できるという事態を説明
できないことにある。この記述説に対して提出されるのが指示の因果説であ
る。この説の核心点は、ある語句を使用する場合、その語句がそれに因果的
に結合されているものを、何らかの仕方で指示言及するということ、そして
その際に話し手はその指示対象を同定するための知識を持つ必要がないとい
うことである。固有名は一種の命名式において、その名が与えられる対象を
前にして導入され、この命名の出来事は命名者とその場に居合わせた人によ

って知覚される。これによって、この命名式の目撃者は、その名をその対象を指示するものとして使用する能力を獲得する。命名式に立ち会っていない人には立ち会っていた人から、名についての意味論上の能力が伝達される（言語共同体と指示の因果的連鎖）。この因果説を宗教言語、とくに隠喩的表現に適用することはきわめて興味深い問題である。次にソスキースの隠喩・宗教言語論によってこの問題を検討してみよう。

ソスキースは最近の分析哲学の言語論や隠喩論に依拠しつつ、宗教言語の問題を解明し、神学的実在論を擁護する試みを行っている。これはラムゼー以来行われてきた科学言語と宗教言語の比較、あるいは両者の類似性の分析に関する一連の試みの中に位置するものであり、最近の隠喩論の詳細な分析を含むという点でも興味深い研究である。しかし、ここでは最近の科学哲学における科学言語の議論、とくに先に見た指示の因果説を宗教言語に適用する問題を中心に検討を進めることにしたい。⁽¹⁰⁷⁾

まずソスキースの問題設定、つまりなぜ隠喩の指示が問われねばならないかを確認しておこう（ソスキース[1985:142～149][1987:107～111]）。ソスキースの問題は、素朴実在論が哲学的に弁護できなくなった状況で、神学がいかにして可能であるのか、ユダヤ教的キリスト教的な有神論の伝統における実在論はいかにして弁護可能か、ということである。神学的実在論者は、神の本質の記述や概念的把握が不可能であることに気づきつつも、これまで神学者たちが把握しようとしてきた神的存在の実在性を主張する。そのためには、宗教言語は信仰者に対して行為を導くのに有用な象徴体系を与えることは認めるが、それが伝統的な意味で宇宙を超越するもの（＝「神」）を指示することを否定する立場（神学的道具主義）を論駁することが必要になる。従って問題は、素朴実在論が成り立たないと考えられる状況で、「いかにして宗教言語が神について語り得るのか」を示すことであり、神の形而上学的な本質の定義や記述なしにいかにして神を指示し得るのかを説明することに他ならない。ここでソスキースは宗教言語における隠喩の指示機能に注目する。これは、宗教言語における隠喩の指示機能の問題を、それとパラレルな科学言語における隠喩あるいはモデルをめぐる議論を最大限に利用して分析するという戦略である。実際神学的実在論にとっても、科学的実在論にとっても、隠喩的言語表現によって、記述的でない仕方、つまり定義的な知識なしに、リアリティーへの指示の可能性をいかにして確保できるかは決定的

な問題なのである。

ここでソスキースが参照するのが、先に見た指示の因果説である。それによれば、対象に対する名の付与から始まり、話し手から話し手へと名がその指示と共に伝達されていく因果的連鎖が存在し、それによって固有名の指示が決定される。それゆえ、本性の認識とその記述や定義を伴わない表現、あるいは日常的な実在を直接指示しない言語表現（例えば科学理論における隠喩的表現）にも適用できるように指示概念を拡張することが可能になる。こうして、科学理論における隠喩的表現、あるいは理論言語は、観察の諸結果を秩序づけるために有益な単なるフィクションではなく、我々の理論構成から独立に実在するものの状態や関係への接近を可能にするものである、ということが説明可能になる（ボイド[1979]）。

ソスキースは「神は霊である」という表現を具体例として、宗教言語にも同様の議論が適用できることを示す（ソスキース[1985:153f.]）。ソスキースによれば、「神は霊である」という言表は神の定義を与えるものではなく、また初めに「霊」の定義を行ってから次にそれを神に適用するというようなものでもない。「霊」という表現の使用は特定の文脈と伝統の中に位置づけられ、その意味は厳密な定義によってではなく、共同体と伝統において様々な使用されてきた諸用法を考慮することによって与えられる。キリスト教徒は、このような言語共同体や伝統を背景に、自らの宗教経験をどうしてもそのように表現し特徴づけざるを得ないと感じるのである。「神は霊である」という言表は明確な確定記述や本質の認識に基礎づけられるものではない。これは神を記述するというよりも、むしろキリスト教徒が霊の働きという言語を使用して語り、そして「神」に帰してきた無数の宗教経験の源泉を命名するものなのである。「神は宗教経験を通して我々に因果的に関係」するのであり、この経験に隠喩的表現の指示は基礎づけられる。⁽¹⁰⁸⁾つまり一定の宗教経験を持った人は自らの伝統から、経験を語るに適切なモデルを選び出し、経験を隠喩的に表現する。その隠喩の指示対象は「このように語られる神は○年○月○日に××によって経験された存在者である」という仕方でも確定される。キリスト教徒はそれぞれの経験を隠喩的表現によって物語ることにより、その表現を伝達してきた伝統をさらに拡張して行くのである。これがソスキースが指示の因果説に基づいて行う宗教的隠喩の指示の説明である（ソスキース[1985:137～141]）。

以上のソスキースによる指示の因果説の宗教的隠喩への適用の利点と問題点を検討してみよう。まず利点から。1. これによって宗教言語と科学言語、あるいは宗教的实在論と科学的实在論との共通性が明らかになり、宗教言語論の理論形成に新たな視点がもたらされる。これについては以上の議論から次の二点が指摘できる。2. キリスト教の有神論の伝統的理解では、神は人間の認識能力の把握可能なレベルを越えた实在であると同時に、神に適用される様々な隠喩的言表は神の实在を、あるいは神と人間との現実の関係を間接的にであれ何らかの仕方では指示すると考えられてきた。この有神論が有意味であるためには、宗教的隠喩が本性の認識、あるいはその定義的記述なしに神を指示する言語表現であることが示されねばならない。指示の因果説はこのような言語の指示を理解する一つの可能性を示していると思われる（因果説を宗教的隠喩にそのまま適用できるかは別問題である）。例えば、ティリッヒは「神」という象徴が意味の根拠、存在の力としての無制約的なものを指示すると述べているが（[1928a:221f.]）、無制約的なものは制約的な対象的に認識可能なものとは存在のレベルが異なっているのであるから、当然対象化可能なものと同じ仕方での本性の認識や記述は不可能である、つまり無制約的なものへの指示の確定は確定記述を与えるという仕方では行い得ない。しかしこの場合にも指示の因果説を取れば、「神」という象徴の指示について議論し、その指示対象の实在を論じることが可能になる。3. 指示の因果説は、宗教言語の意味や指示が宗教共同体や伝統のなかで伝達されるという事態に即応している。ソスキースが強調するように、特定の隠喩的表現に实在への指示性を認めることは、それが特権的あるいは修正不可能であることを意味しない。つまり指示を伝達する因果的連鎖としての伝統は、決して固定的なものではなく、モデルの発展や修正（これは聖書テキストの伝承史が示すようなモデルや記述的語彙の変化も含む）を包括するものと考えられねばならない。⁽¹⁰⁹⁾ またこの因果的連鎖という伝統的理解は、モデルの変化やその表現の多様性の中に連続性や統一性が存在することを意味し（ソスキース[1987:119]）、キリスト教的伝統に含まれる多様な宗教形態が「キリスト教」という名称のもとに分類され、統一的に理解されることを説明する手掛かりとなる。⁽¹¹⁰⁾ これは科学哲学における次の問題とパラレルである。科学史に現れた諸理論において、共通に使用される理論言語（例えば、マックスウェルの電磁気学における電子と量子力学における電子）について、それ

が違った実在を指示し、諸理論は相互にまったく断絶していると解釈するのではなく、むしろ理論間に連続性と発展性を見ることが可能なのは、なぜなのか？

このようにソスキースの試みは宗教言語論、隠喩論として検討に値する。しかしまた問題点が存在しないわけではない。次にその問題点を指摘しよう。

1. ソスキースが依拠する指示の因果説は、ソスキース自身も指摘するように幾つかの問題を抱えており、その宗教言語に対する適応にはかなりの制約があると考えられねばならない。⁽¹¹¹⁾ つまり指示の因果説は、一般名の指示の説明としては不十分であるし、詩的隠喩の指示の成立を具体的に論じるものでもない。従って、指示の因果説によって宗教的隠喩の問題の全体をカバーすることは現時点では不可能である。また指示の因果説は、記述説への批判としては成功しているが、それに代わる指示の十分な説明を行い得ているかについても疑問がある（ボイド[1979:374f.]）。

2. ソスキースの宗教経験と啓示の議論には神学の側から次のような問題が提出されるであろう。ソスキースは、個人の宗教経験と宗教の公式の教説との結び付きについて次のように説明する（ソスキース[1987:117]）。まず、一定の伝統で権威的な人物（モーセ、エゼキエル、パウロ、パスカルなど）が「神」についての経験と考えられる体験をしたとしよう。彼は苦闘した通常は躊躇しながらも、それを隠喩を使った独特の仕方で表現する。これは新たな隠喩かもしれないし、あるいはその個人が立つ特定の伝統から取られた隠喩かもしれない。いずれにせよ、このようにして一端権威ある人物によって神のモデルが導入されると、その人を権威的であるとみなす人々はそれを<神>を指示するのに使用し、それによって自分自身の経験を説明できるようになる。こうして伝統は継続させ、モデルは拡張される。確かに、個人の宗教経験とその人が属する言語共同体の伝承するモデルとの相互連関の重要性は疑いもない。しかし、ではこのようにして多数の諸個人の諸経験に対して使用される隠喩的表現が同一の実在を指示するということはいかにして保証されるのか。啓示（さらにそれについての宗教経験）と伝統が不可分であるという点でソスキースは正しいとしても、神学的には伝統の連続性は啓示の連続性を前提せざるを得ないのではないか。

3. 科学言語と宗教言語には共通性と共に、非類似性も存在する（ソスキース[1985:108f., 138], [1987:115]）。科学のモデルが因果的、説明的であり、それに対して宗教のモデルは感情を喚起するという一般によ

く行われる二分法を批判した上で、ソスキースは非類似性を次のように説明する。隠喩の指示が経験に基づくという点では科学も宗教も同じであるが、科学的経験（実験）と違って宗教経験はコントロールされた環境のもとで反復することができない。従って、指示を確定するのに宗教経験を使用するには、その経験者によって報告された経験の妥当性へのコミットメントが必要になる。例えばモーセは「在りて在る者」という名の神による啓示を経験したが、これは科学実験のように一定の条件が整えばすべての人によって反復されるような経験ではない。それゆえ、ある人がモーセの経験にこの名の指示を基礎づけるには、モーセの経験の権威を承認する必要がある。このように権威の承認、あるいは特定の経験の妥当性へのコミットメントの必要性が宗教言語の指示と科学言語の指示の相違であると、ソスキースは考える。しかし、このコミットメントの存在における相違は相対的な差にすぎず（ソスキース[1987:116]自身このことに気づいていないわけではない）、むしろ両者の決定的な相違は宗教的隠喩の指示する実在と、科学言語における隠喩が指示する実在との質的相違にあると思われる。シュライエルマッハーは宗教を高次の実在論と呼んでいるが、宗教的隠喩の指示する実在と科学言語の指示する実在との相違はこの「高次」という形容詞によって示唆されるものである。⁽¹¹⁾⁽²⁾ ソスキースが主張するように、神学的実在論も科学的実在論も素朴実在論としては弁護不可能であるという点で、確かに宗教言語と科学言語の間には共通性が存在する。しかし科学理論で使用される隠喩が将来的には厳密に定義された用語に置き換えられる可能性を残しているのに対して、宗教的隠喩は別の隠喩に置き換えられることはあっても、厳密に定義された用語に置き換えられることは原理的に不可能である。これは科学言語の隠喩の指示対象が対象化可能な領域に存在すると考えられているのに対して、宗教的隠喩の指示対象、例えば「無制約的なもの」は本質的に対象化を越えているということを意味している。

以上より結論できることは、宗教的隠喩についての理論を構築するには、宗教的隠喩に対して科学言語の隠喩・モデル理論が持つ以上の利点と限界に留意しながら考察を進めることが必要であるということである。

3) 指示の二重と実在の開示

宗教的隠喩の指示の問題に関する次の手掛かりは、詩的隠喩や文学テキストに関してリクールが行う指示の二重性、二つの指示の区別である。⁽¹¹³⁾ まず前節の議論を振り返っておこう。リクールによれば隠喩においては複数の解釈の相互作用の結果、日常言語におけるような日常的経験的実在への指示機能は中断される — これは第一度の指示の中断と言われる — 。これがフィクションと現実との相違である。しかし詩的あるいは宗教的な隠喩表現は、この第一度の指示の中断を条件として第二度の指示作用を発生させる、というのがリクールの隠喩論のポイントである。この第二度の指示の指示対象とは、実在の日常的イメージの模倣ではなく、実在の新しい解釈・見方の開示であり、前方へと投影され再構成された実在に他ならない。このように隠喩の指示を第二度の指示として考えれば、隠喩についても実在との対応 — 日常経験における実在ではないが — を論じ、その真偽を問うことが可能になる。先のイエスの神の国の譬えを例にとれば、譬えは日常的な経験世界の事物を素材とした物語であるが、それが神の国の現実を指示するためには一端日常的な指示が中断されねばならない。その上で神の国の現実がテキストの前方に開示される必要がある。ブルトマン学派における「言葉の出来事」とは、譬えの言語表現の日常的な指示の中断を通して、あるいはこの言語表現において神の国の実在が経験の世界へ開示されること、その意味で出来事として神の国が生起することを意味すると解釈できるであろう。⁽¹¹⁴⁾

この点について、ドッドのイエスの譬え解釈を手掛かりに考えてみよう。ドッドの譬え解釈は、解釈史的にはユリヒャーとエレミアスを繋ぐものとして位置づけることができるが、その特徴は次の三点にまとめられる。1. イエスの譬えを神の国の問題と結び付けたこと。つまり譬えのテーマはイエスの宣教において神の国の到来という危機が現在化していること（いわゆる現実化した終末論）、そして譬えの指示対象はこの現在化した神の国であるということがドッドの譬え解釈の基本である（ドッド[1935:10, 35, 81~84, 122, 138f, 155f.]）。2. ブルトマンの「生活の座」(Sitz im Leben)をやや拡張しつつ、それを譬え解釈に積極的に導入したこと(ibid.:85~121)。3. 譬えの文学的特性に着目したこと。これらの中で重要なのは第三番目の特徴である。ドッドによれば、イエスの譬えの特徴はそのリアリズムにある。つまり「諸福音書の譬えにおいて、すべては自然と生活に忠実である。それぞれの比喩

あるいは物語は我々の経験世界において観察され得るものの完全な像である」(ibid.:9)。確かにイエスの譬えにおいて使用される題材は、当時のパレスチナの日常生活において経験されたものばかりであり、とりわけ超自然的なものが登場するわけではない。しかし、ドッドが言うように、「その最も単純な形態において、譬えは自然あるいは日常生活から取られた隠喩あるいは直喩であるが、聴衆をその迫真性あるいは奇妙さによってとらえ、そしてその正確な適応についてとまどいを生じさせ、それについて活発に思考せざるをえなくさせるほどである」(ibid.:5)。ここでドッドが指摘するのは、イエスの譬えは一方ではありふれた題材を使用しつつも、他方で心にとまどいを生じさせ、想像力、思想力を活発に働かせるように促すということ、そしてこの譬えが指示するのはイエスの宣教における神の国の到来であるということである。これはリクールの言う、第一度の指示の中断を条件とした第二度の指示の開示、あるいは「象徴は思考を引き起こす」という事態に他ならない。⁽¹¹⁵⁾

では、リクールの言う第一度の指示から第二度の指示への中断を通した開示はどのようにして生じるのであろうか。詩的言語や科学言語の場合、第一度の指示から第二度の指示への移行の説明としては、科学者や詩人の与える言語表現自体の構造に求めるか、あるいはその言語を使用する科学者や詩人の側(意図、規約の設定)に求めるか、あるいは受容者の側に求めるか、の三つの可能性が考えられるであろう。⁽¹¹⁶⁾しかし言語構造にせよ、言語の使用者や受容者にせよ、シュライエルマッハーが高次の實在論と言った場合の「高次」に対しては、いずれもそれ以前の次元の事柄であることには変わらない。つまり、宗教的隠喩における指示が高次の實在に関わる指示機能であるとするならば、それには別の説明の可能性を考えられねばならない。こうして、神学は科学言語ばかりでなく、詩的言語との類比からも離れた独自の議論を展開するよう要求されることになるのである。もしこれが不可能であるとするならば、宗教は完全に人間の可能性に還元されることになるであろう。この点に関してティリッヒの象徴の規定を手がかりに考察を進めてみよう。

ティリッヒの象徴論における象徴の第一の規定は先に述べたように象徴の指示性であるが、指示性は続く第二の規定である開示性との関係で理解されねばならない。⁽¹¹⁷⁾もう一度この点を振り返っておこう。開示性とは象徴

の意味論的機能あるいは指示性によって、それ以外の仕方では、つまり非象徴的には接近できない現実の次元が開かれ、経験可能な具体的イメージにもたらされることを意味した。ここでティリッヒの念頭にあるのは芸術の象徴、詩的隠喩である。しかし開示とは人間の外的現実が指示されるにとどまらない。外的現実の次元の開示はそれに対応する魂の内的次元の開示を伴う。芸術作品において新たなリアリティーが開示されるのは、人間の精神にそのリアリティーを感じる能力が現実化している場合である。つまり外的現実の開示と内的魂の開示とは別々の事態ではなく、同一の出来事の両極であるというのがティリッヒの主張なのである。これは、20年代のティリッヒの宗教哲学あるいは組織神学の用語で言えば、啓示相関(Offenbarungskorrelation)に他ならない。従って、宗教言語の指示について分析を進めるためにも、ティリッヒの啓示論、とくに啓示相関にふれることが必要になる。

ティリッヒは20年代に限定しても「啓示」に関して幾つかの重要な論文を著しているが、ここでは25年のマールブルク講義を取り上げることにしたい。⁽¹¹⁸⁾ まず啓示は教義学の固有の対象であり、宗教と哲学における神についての一切の言語行為の基礎であることが確認された上で([1925b:37~41])、続いて啓示の基本的性格が次のように説明される(ibid.:41~53)。啓示が生起するためには、啓示されるものが我々に無制約的に関わりと共に(厳密言えば、我々には無制約的に隠れていると同時に、我々の存在を担うものとして、我々に無制約的に関わるということ)、しかもそれが我々の現実経験にもたらされることが必要である。ティリッヒはこれを制約的なものへの無制約的なものの突破(Durchbruch)と表現する。問題はこの「突破」において無制約的なものと制約的なものとがどのように関係づけられるのかである。ここでは啓示相関との関係に限定して説明しよう。突破には二つの面が存在する。まず突破とは突破される有限な諸形式のシステム(=意味体系としての文化)の破壊や否定を意味しない。つまり啓示は理性の合理的秩序や構造の否定ではなく、その転換(Unwendung)、精神の志向性を意味の根拠へと向け変えることである。これは啓示と理性の合理性とを完全に分断する超自然主義への批判であって、啓示の現実化の形式はそれを受容する人間の側の構造(とくに言語性)に対応するものでなければならないという主張である。しかし他方、啓示は人間の可能性の単純な延長上に実現するものではなく、人間の側の構造をその外から揺り動かしつつ(Erschütterung)、現象する。

これは啓示を人間の内的な可能性の実現として、あるいは人間精神との連続性において理解しようとする観念論への批判である。従って、啓示においては人間の可能性に還元できない実在性が確保されねばならない。この啓示の二面性が、ティリッヒと言う啓示相関を構成する。「啓示は客観のみににおいて生じるのでも、主観のみににおいて生じるのでもなく、また両者において相次いで生じるのでもない。そうではなく、両者の宗教的な相互関係において生じるのである」(ibid.:49)。この主観と客観との宗教的な相互関係と表現されたものが、啓示相関であり、そのポイントは、突破としての啓示には、突破される側(啓示の受容者=S)と突破する側(啓示として受容されるもの=O)との両者が相互作用を行いつつ統合されているということである。従って、「無制約的なもののくそれ自体における>実現といったもの、つまり無制約的なもののくそれ自体における>客観化は存在しない。無制約的なものは、主観に対してのみ……、無制約的なものとして啓示され得るのである。自我にとってのみ、突破としての啓示は存在する。……それによって啓示相関が明らかになる。自我に対するものでない顕現は存在しない。靈感と顕現は同時におこる」(ibid.:50)。従って、啓示という現実の開示(=顕現)とそれを啓示として受容する人間の側の魂の開示(=靈感)との相関が宗教的象徴における指示あるいは開示を分析する場合の出発点となるのであって、人間の受容を伴わない啓示も、啓示の内容を伴わない人間の宗教的志向性(充実されない志向性)も、この相関の事実に対しては二次的な抽象化にすぎない。従って、ティリッヒに即して考えれば、宗教的象徴あるいは隠喩における第一度の指示から第二度の指示への移行は啓示相関としてのみ説明可能である、と結論されねばならない。

これを神の自己啓示の書と言われる聖書に適應すれば次のようになる。

「旧新聖書のあらゆる箇所は啓示であると同時に宗教(この場合の宗教とは人間の神に到達しようとする努力、人間精神の機能としての宗教を意味する。筆者補足)である。聖書は神の自己啓示の文書であると同時に、人間がそれを受容する仕方の文書である」([1955a:358])。聖書という宗教的テキストは、啓示とその受容との相関の記録であると考えられねばならない。従って、啓示を受容する人間の側の条件を無視した聖書解釈は適切ではない。とくに人間の言語性の理解は宗教言語の理解にとって不可欠である。啓示はそれを受容する人間の言語性に即応した形式を取るものであり、人間の言語性以外に

特別な現実化の形態が存在するわけではない。それゆえ、本研究においてこれまで行ってきたような、科学言語や詩的言語における隠喩の分析は、宗教言語にとっても決して無関係ではないのである。ここから、人間の言語性の諸形式（物語、黙示、預言、讃歌、祈禱、箴言など）に対応して、啓示も多様な形式を取ることが理解可能になる。しかし、同時に啓示の現実（ティリッヒの言う意味内実）は人間の可能性には還元できない。むしろ神学的に言って、啓示の主体はあくまでも啓示する無制約者であるのだから、宗教言語を人間の文化的諸活動における言語現象（科学言語であろうと詩的言語であろうと）に置き換えたり、それに還元することはできない——もちろん宗教と神学を解体するというのなら話は別であるが——。神学における宗教的隠喩の分析は啓示論と切り離しては完結しないと言わねばならない。

さてここで象徴の真理性的の問題に戻ろう。以上の議論より次のことが判明する。象徴の真理性的、隠喩の指示の実在性は、象徴の宗教経験に対する適切性、つまり象徴が啓示相関として成立する宗教経験を適切に表現していること、あるいは象徴が日常的な経験的実在という素材を通して新しい現実理解・現実の開示をもたらすということに求められねばならない。これに対しては次のことが問題となった。すなわち、象徴の真理性的が宗教経験に対して適切であるとしても、象徴が表現しあるいは開示する経験や実在の真理性的はどうなるのか、宗教的象徴がティリッヒの言う究極的関心や無制約的なものに対して適切であるとしても、その究極的関心が本当に究極的であること、無制約的なものが真に無制約的であることはどうしてわかるのか。始めに見たようにこれに関してティリッヒが提出する答えは、宗教的象徴が偶像化をまねがれていること、つまり自己否定の契機を内包しているという形式的基準であって、究極性的の内容に関する基準ではない。しかし、啓示相関を出発点とする限り、内容に関して具体的で個別的な基準を設定することは困難であると言わざるを得ない。なぜなら、相関を離れて、つまり人間によって究極的であると経験されることを離れて、究極的であることを前もって純粹客観的に確定することはできないからである。

このティリッヒの解答に対しては、様々な不満が予想される。例えば、これではそもそも真理性的の問いは答えられたことにならないという不満はもちろのこととして、その他にも、ティリッヒの立場からは特定宗教の宗教的象徴の内容に関して絶対的な真理性を主張することが不可能になるという批判

も考えられるであろう。つまり、ティリッヒの理論によっては、キリスト教の真理の絶対性は主張不可能になるという批判である。なぜなら、ティリッヒの解答から判断して、もし宗教的事柄についての絶対性の主張が可能であるとするならば、それはあくまで相関という場に立っている人にとっての主体的な絶対性であり、相関の場を離れて一般化可能な純粹に客観的な絶対性ではないからである。これはトレルチ以前のキリスト教神学でしばしば素朴な仕方前提とされたキリスト教の絶対性という問題設定（絶対宗教としての、宗教史の頂点・目標としてのキリスト教）の解体を意味する。しかしこれはキリスト教神学にとって必ずしもマイナスではない。啓示相関を成立させている限りにおいて、つまり究極的なものの経験を可能にしている限りにおいて、すべての宗教の宗教的象徴が一定の真理性をもつという主張は、キリスト教徒にとってキリスト教的象徴がもつ真理性を否定するものではないし、むしろそれは神学に対して諸宗教との連関において自らの信仰が偶像化におちいていないかを批判的に点検するようにとの要求となるのである。つまり、現実のキリスト教が真理の独占的で絶対的な所有者ではないということは、キリスト教自体に偶像礼拝に陥る危険性が内在しているということの意味しているのである。しかし、これは究極性の経験を可能にするものならばすべてが正しいということでもない。つまり、ティリッヒは一切の基準の存在を認めない、まったくの相対主義を主張しているわけではない。ティリッヒが真理性の基準として挙げる自己否定性の契機を内包するという条件は、諸宗教に対するキリスト教の基本姿勢としての「制約的な排他性の原理」(the Principle of conditonal exclusiveness) と言い換えることができるであろう([1963b:302])。つまり、ティリッヒによれば、旧約の預言者の宗教の一神教は、他の神々に対する特定の神の絶対性に依拠するのではなく、正義の原理の持つ普遍的な妥当性に基づいている。正義という判断基準によってすべての宗教が制約される。この原理に照らして、自己絶対化（相対的なものの絶対化＝デーモン化）に陥った宗教はたとえそれが一定の人々にとって究極的なものであっても、非真理として批判されねばならない。旧約の預言者的な正義の原理、あるいはキリストの十字架の自己否定性が、狂信的な排他性に陥ることを原理的に不可能にしているのである。これはティリッヒが宗教的象徴の真理性の第二の基準として提出するものに他ならない。もし、キリスト教に何らかの意味で他の宗教に対する優位を認めることができ

るならば、それは「キリスト教が他の宗教を批判し、批判され、その批判を受け入れてきたこと」(ibid.:320)、外からの批判を自己批判に転換し受容する能力を具体的形態において示してきたことに求められねばならない。こうして、キリストの十字架はキリスト教以外の諸宗教に対してばかりではなく、まずなによりもキリスト教的宗教自身にとっての批判的基準であることが明確になる。自己否定性における真理性という逆説的主張(→真理の動的理解、信仰的相対主義。第5章を参照)が、絶対と相対をめぐるトレルチのジレンマに対するティリッヒの解答なのである([1924d:172], [1926e:283 ~ 296], [1951a: 132~137, 150 ~ 153])。ここでその詳細を論じる余裕ないが、ティリッヒの宗教論を宗教の神学として展開する場合のポイントは、それぞれの啓示相関において究極的なものとして経験される限りにおける個々の宗教の真理性と、諸宗教が共通に前提とする普遍的原理(正義の原理あるいは愛という自己絶対化の否定の原理)という二つの条件が諸宗教を比較し、相互の批判的対話を成り立たせるための前提となるということである。この点についてはもう一度最終章において論じられるであろう。

4) 神学的實在論

これまで、我々は宗教的象徴の真理性に関連する諸問題を隠喩の指示の概念を手掛かりに考察してきた。最後に、以上のティリッヒの象徴の真理性の基準と實在論との関係を考察してみよう。

神学が神に関する事柄を対象にする学である限り、神の實在性は神学の前提とならざるをえない、従って神学という立場を表明する限り、それは理論構成する主観からのその対象である「神」の独立性を認めるという意味において實在論とならざるをえない。しかし、神学的實在論といっても、その具体的な内容は多様である。バルト神学を独自の仕方で開催するトランスの實在論——自然科学と同一の科学性の基準(事物の独立した實在性に強制され、事物の内的な本性に統制的に関係づけられて事物の認識を行い、事物の内的な諸関係に照らして理論を定式化する)を共有することから、神学を神学的科学と規定し、神学的認識はキリストを通して聖霊においてなされる神の自己啓示の中に示された経綸的三一性を経て、神的存在自体の内的三一性(存在論的三一性)に至るとする——から⁽¹¹⁹⁾、バルトの批判するトマス存在の類比に基づく古典的實在論やシュライエルマッハーの高次の實在論まで、

いずれも「神」の実在性を前提にしている。この点でティリッヒもまた同様である。ティリッヒは、「神話的な諸象徴が精神的な対象の創造という意味においても対象的には基礎づけられないという指摘、そしてそれらがまさにそれゆえに真正な意味での象徴であるという指摘は、批判的観念論の突破を意味する。その代わりに、超越的実在論(ein transzendenter Realismus)が登場する。神話的象徴において志向されたものは無制約的に超越的なもの、つまりそれ自体において存在するものと我々に対して存在するものとを同じような仕方では超越し、存在と意味を付与するもの(Sein- und Sinn-Gebende)なのである」([1928a:221])と述べている。この超越的実在論とはいかなるものであり、これまで論じてきた象徴の指示とどのように関係するのか、またそれは神学的実在論一般にとっていかなる意味を持つのか。

上のティリッヒからの引用よりわかることは、実在論が三つの意味で用いられるということである。まず、それ自体において存在しているものの実在性に関わる実在論である。これは、キュピットが批判する意味での素朴な神学的実在論(宇宙を超越する絶対的存在者として神を対象化する、形而上学的な有神論など。神についての隠喩的表現が記述説の言う意味での指示機能を持ち、場合によっては表現されるまさにそのような仕方では実在すると考える立場)をその実例として挙げることができる。⁽¹²⁰⁾ このような素朴な実在論がもはや成り立たない、哲学的に弁護不可能であるという点で、キュピットも、ソスキースも、ティリッヒも一致する。第二のタイプの実在論は、一見矛盾しているように思われるかもしれないが、批判的観念論とティリッヒが述べる立場であり、その実例としてカッシーラーの神話解釈が挙げられる。この立場は、神話が人間の精神活動を離れた実在性を持つとは考えない。しかし、批判的観念論は、フロイト、マルクスのように神話を心理的あるいは社会的なものへ還元し、解消するという立場(還元主義)をも否定する。つまり、批判的観念論によれば、神話は人間の精神活動の中にその固有の場(=固有の生の形式)を持つという意味において実在性、真理性を持つのである。「神話の実在性は、何よりもまず、それが素朴な実在論や独断論からもっとも離れていると思われるところに存する。つまりそれは、神話が所与の現実存在の模写ではなく、形成作用自体の固有で典型的様式——そこにおいて、意識が感覚的印象の単なる受動性から脱却し、それに対立するようになる——であるということに、根拠づけられるのである」(カッシーラー

[1924:20])。このように批判的觀念論は、素朴な實在論とはいわば反対の仕方では象徴の指示対象の實在性を肯定するのであり、それはティリッヒの言うように、「我々に対して存在するもの」の我々の精神体系内部における實在性なのである。しかし、この批判的觀念論によっては、宗教的象徴の指示対象について主観の精神活動を離れた實在性を論じることが不可能である。ティリッヒが取るのは、以上の二つのタイプとは區別される第三の超越的實在論と呼ばれる實在論である（本章第2節も参照）。ティリッヒは宗教的象徴に指示機能を認める（その点で批判的觀念論と対立する）、しかしその指示機能が指示対象の本性の記述を与えたり、それを模写することに基づくとは考えない（その点で素朴實在論と対立する）。これまでの議論からティリッヒの立場の基本的なポイントをまとめるならば次のようになるであろう。

1. 宗教的象徴と言っても、その指示対象は単一ではない。しかし宗教的象徴の象徴体系を基礎づけているのは無制約的なものを指示する象徴（「神」と「神」の属性や活動など）であるのだから、無制約的なものを指示する象徴に限定して以下のようにまとめことは許されるであろう。

2. 無制約的なものとは何であるかをここで論じる余裕はないが（第6、7章を参照）、重要なのは、それが意味と存在の根拠、存在自体と言われることから分かるように、個々の具体的な存在するものと同じレベルの存在ではないこと、つまり無制約的なものとその他の制約的なものとの間には存在論的差異が認められることである。ここから以下の3, 4, 5 が帰結する。

3. 無制約的なものを指示する象徴の指示機能は、指示対象の認識に基づく確定記述によって確定されるのではなく、それには指示の因果説におけるような指示の有り方（記述なしに、因果的連鎖の存在によって、あるいはソスキース的には宗教経験によって）が考えられねばならない。これは、無制約的なものを指示するある特定の象徴を唯一の象徴と考えたり、あるいはいかなる修正も許さない仕方では固定化することはできない、ということでもある。無制約的なものの象徴は、その文化的コンテクストに応じて多様な形態を取り得るし、また同じ伝統の内においても伝承史の中で修正され、新しい象徴を派生させるのである。

4. 象徴は具体的な形態を持つが、無制約的なものは対象化を越えている。それは形態へと到来（開示）するが、形態性を超越している。すなわち無制約的なものの指示は経験的对象の指示ではなく、経験的对象への第一度の指示

の中断を否定的な媒介とした第二度の指示と考えられる。さらに宗教的な象徴体系内部では、諸象徴間の連関によっていくつかの指示機能が段階的に重なり合い、その全体によって無制約的なものが指示されることも考慮されねばならない（神話、儀礼、宗教的テキストの場合など）。

5. 無制約的なものは、それだけを経験する主観から切り離して対象化することはできない。常に啓示相関においてのみ指示・開示される。これは無制約的なものの現象形式、あるいはそれを指示する象徴の形態が主観の形式に対応することを意味する。しかしそこで形態化される無制約的なものの実在性は主観の可能性に還元できない。意味体系の根拠は意味体系に即して、それとの連関においてのみ経験可能になる、しかし有神論的伝統においては、この根拠は常に意味体系の外に定立されるのである（第7章を参照）

このように、ティリッヒの神学的実在論は素朴実在論が批判的観念論や様々な還元主義の批判によってそのままでは保持できない思想的状況において（世俗化以降の精神的宗教的状況）、宗教的对象が持つ主観を超えた実在性を擁護することを意図している。ポイントは、宗教的象徴の指示がどのように説明できるかである。ティリッヒ自身はこの点を十分精密に理論的に展開しているとは言えないが、本節で検討したように、最近の科学言語や詩的语言における隠喩やモデルの諸理論を参照することによって、ティリッヒの実在論を理論的に明確にすることは十分に期待できると思われる。その場合、他の言語現象に還元できない宗教的象徴の指示機能の独自性がどのように確保できるかは、「相関」概念の理解にかかっているのである。

第7節. キリスト・パラドックス・譬

本節のテーマは、宗教言語論の観点からパラドックス概念を論じることである。これはティリッヒの象徴論の分析とその批判的継承の試みという本章のまとめであると同時に、次節の新約聖書のイエスの譬解釈の準備と位置づけることができる。もちろん、宗教の言語現象として興味深いのはパラドックスだけではない。パラドキシカルな表現はあくまで多様な宗教言語（宗教現象と関わる言語表現）の現象形態の一部を構成するにすぎない。これは新約聖書の福音書におけるイエスの言葉についても同様である。次節のテーマであるイエスの譬にしる、本節のパラドックスにしる、ブルトマンの共観福音書の様式史研究において扱われている言語表現の諸様式の一部をカバーするにすぎない（ブルトマン[1921]）。⁽¹²¹⁾ しかしキリスト教の場合に限らず、パラドックスが誇張法（hyperbole）などとともに宗教言語一般の最も重要な形態の一つであることも否定できない（リクール[1975b:108～122]）。本節でとくに宗教的象徴あるいは宗教言語の問題との連関でパラドックスや譬に注目するのは、両者が宗教における言語や象徴の問題を論じるときの具体例として適切かつ最重要であると考えからに他ならない。また以下の議論からわかるように、パラドックスは宗教の言語的側面だけでなく、宗教自体の核心にも関わっているのである。

1) 宗教とパラドックス

まず、キリスト教の言語表現においてパラドックスとしてしばしば指摘される代表例を挙げておこう。しかし、考察の始めの段階としては、パラドックス概念を広く設定しておきたい。よって以下の例がいかなる意味でパラドックスであるのか、あるいは厳密な意味でのパラドックスと言えるのかなどについては後程考察することにする。

狭義の宗教言語（第一次のレベル）において：

「自分の命を得ているものはそれを失い、わたしのために自分の命を失っているものは、それを得るであろう」（Mt. 10, 39）

「あなたがた貧しい人は幸いだ。神の国はあなたがたのものである」
→「貧しい人は幸いだ」（Lk. 6, 20）

「わたしが弱いときにこそ、わたしは強いからである」（II Cor. 12, 10）
神学的理論言語において（第二次のレベル）：

三一論 : una substantia, tres personae

キリスト論 : perfectus Deus, perfectus Homo (← Jesus=Christus)

人間・罪論・義認論 : simul iustus et peccator (Luther)

これらの言語表現のパラドックス性の分析に入る前に、キリスト教思想において、パラドックスに対する三つの評価（あるいは評価の類型）が存在することを確認しておこう。H. R. ニーバーは『キリストと文化』（1951）において、キリスト教思想史におけるキリスト教と文化との関係づけを五つの類型にまとめている。つまり、キリスト教と文化とを対立的排他的に規定する

「文化に対立するキリスト」、キリスト教と文化との連続性・親和性を認める「文化のキリスト」、そしてキリスト教と文化との差異を前提として両者を関係づけようとする「文化の上なるキリスト」（トマス）、「逆説におけるキリストと文化」（パウロ、ルター、キルケゴール）、「文化の変革者キリスト」（ヨハネ、ニーバー）の5つである。これらの類型は、宗教におけるパラドックスの評価に関して、キリスト教思想圏には三つの基本的態度が可能であることを意味する。つまり、1. キリスト教（宗教）が本質的に世俗文化に排他的に対立するという理解から、宗教の本質にパラドックスが属しているという見解、これは、有名なパウロの「この世は、自分の知恵によって神を認めるに至らなかった。それは神の知恵にかなっている。そこで神は、宣教の愚かさによって、信じる者を救うこととされたのである。ユダヤ人はしるしを請い、ギリシヤ人は知恵を求める。しかしわたしたちは、十字架につけられたキリストを宣べ伝える。このキリストは、ユダヤ人にはつまずかせるもの、異邦人には愚かなものであるが、召された者自身には、ユダヤ人にもギリシヤ人にも、神の力、神の知恵たるキリストなのである」（1Cor, 1. 21～24）などに依拠しつつ、宗教の論理・知恵と論理学的論理（＝ギリシア人の知恵）とは異質であると、つまり論理学的な非論理に宗教の核心点を見る立場である。誤ってテルトゥリアヌスに帰せられる言葉、「不条理なるゆえにわれ信じず」（credo quia absurdum est）はこの典型である。⁽¹²²⁾ 2. キリスト教と世俗文化との連続性、一致に基づいて、キリスト教も世俗文化の合理的論理に従うべきであるとする態度。この立場によれば、宗教においてしばしば見られる非論理的言明はナンセンスであると共に、宗教的にもせいぜい周辺的な価値を持つにすぎない、宗教言語が有意味であるためには矛盾したパラドキシカルな言表や推論を排除あるいは合理化しなければならない

い。この典型は近代の理神論あるいは19世紀の自由主義神学であり、そこでは近代的世界観とその現実意識に合致した宗教（教養宗教！）が理想とされる。3. 以上の二つの両極端のそれぞれに一面的真理を認めつつも、キリスト教と文化との差異と同一性の両面を説明することを目指す態度。ここで問題になるパラドックスは、第一の態度における宗教の非論理性ではなく、キリスト教と文化の差異と同一性の間に見出だされる関係であり、キリスト教神学の多くの努力はこの意味でのパラドックスの解決を目指してきたと言える。それに対して、キリスト教と文化の単なる対立や同一性を主張する立場においては、はじめから問題は原理的には解決済みとみなされてしまうのである（＝問題の解消）。

さて、以上のようにパラドックスに対する神学の態度を整理した上で、神学においてパラドックスが問題化する三つのレベルあるいはアスペクトを区別することによって、宗教におけるパラドックスの意義を考察してみたい。

(123)

1. 論理的（思惟形式）レベル：現代論理学の発展に対して、パラドックス問題が果たした役割からもわかるように、パラドックスとはまず論理的カテゴリーである。⁽¹²⁴⁾ 神学的言明においても、論理的なパラドックスと類似の構造を持つものが少なくない。先の実例の多くは論理構造においてパラドックスであるとしばしば主張される。もちろん三一論における一見「三＝一」に見える構造は、本質とペルソナという二つの概念の考察なしにパラドックスと判断するのは早計であるし、またルターの罪人と義人の同時性も、そもそも「同時性」の意味を説明することなしに論理的パラドックスであると結論することできない。⁽¹²⁵⁾ しかし、宗教言語あるいは神学的言語表現が論理のレベルにおいてもきわめて特徴的な構造を持つことは事実である。

ここではラムゼイの宗教言語論を手掛かりに考察を進めよう。ラムゼイは宗教の特徴として、奇妙な認識(odd discernmentあるいはawareness)と全体的コミットメント(total commitment)の二つを挙げる（ラムゼイ[1957:28～40]）。⁽¹²⁶⁾ まず、奇妙な認識あるいは識別であるが、これは日常的なインスピレーション（ひらめき）の経験に類似している。ラムゼイはそれを様々な実例を使って説明するが、例えば町でときどきある人物を見掛ける、ある時その人物の名前を知ることによってそれまでの断片的な印象が統合される、さらに何かのきっかけによってその人物の人格の本質と感じられる事柄を認

知する、という一連のプロセスにおける印象の集積から人格の本質の把握への飛躍、あるいは図形の形態についてのゲシュタルト的認知、多角形の辺の数を増やしていった円の認知に到達するなどといった経験は、いずれも宗教における奇妙な認知に対する日常経験の類似物となる。これらは、いわば数学における極限值を取る操作にも似た性格を持つものであり（ラムゼイ [1957:59f.]）、神について「これだ」と閃く宗教的認識とはまさにこれに類似した一種の認識・識別であると言えるかもしれない。しかし、それは断片的な印象の集積から人格の本質へ飛躍する場合と同様に、論理的には奇妙(odd)であると言わざるを得ない。ラムゼイによれば、この奇妙な認識は宇宙的開示(cosmic disclosure)によって引き起こされるのである。以上の実例からわかるように、ラムゼイの奇妙な認識とは、ティリッヒが象徴に関して指示性・開示性と説明したものにほぼ対応する。

次に全体的コミットメントであるが、これもまた日常的な経験における、大学や共同体や友人への忠誠(loyalty)、あるいは様々な学説の内のある一つを自説として採用するといったコミットメント（部分的コミットメント）との類推によって、それらのコミットメントの度合いの無限の極限值をとるという仕方で説明される(ibid.:28～37)。このコミットメントがその人の存在全体、つまりその人生あるいは生活の全体を規定し統合するものとなるとき、それは全体的コミットメントと呼ぶことができる。ティリッヒで言えば、予備的関心に対する究極的関心に相当するものである。⁽¹²⁶⁾ このように宗教の特徴を規定した上で、ラムゼイは宗教言語がこのような全体的コミットメントを可能にする奇妙な認識を引き起こす、あるいはそれを表現するのに相応しい構造を持つと説明する。

この点について、「第一原因」(the first cause)を例に考えてみよう。原因(cause)が因果律の連鎖の内に位置づけられるものについて使用される概念であるとするれば、原因と「第一」という言葉は通常の意味では結合できない(ibid.:61～65)。つまりそこには本来「ではない」ものに「である」を適用することによる論理的なパラドックスが存在する。しかし、このような構造は上述の宗教の基本的性格を表現するのに適している。ラムゼイは、この構造を「モデル+限定詞(model + qualifier)」によって説明する。ここでのモデルとは、それほど熟知されていない状況に到達するために使用される既知の事柄であり、当該の例に即して言えば、「原因」がそれに当たる。

日常経験における原因—結果の連鎖という既知の状況が、神と世界の関係という状況を記述するためのモデルとされるわけである。しかし、日常経験においては、この原因—結果の連鎖は無限に遡及可能であり、「第一」原因という概念は日常経験の内部においては見出だせない。神が世界の原因であるという場合には、まさにこれに対応する事態が成立している。つまり、神は因果連鎖内部の各項（何かの原因であると同時に他のものの結果でもある）と同じ意味における世界の原因ではない。なぜなら、神は自己原因と考えられるからである。このような神と世界の関係を表現するために、既知の原因モデルを「第一」という限定詞によって限定することによって形成されたのが、「第一原因」という神学的形而上学的概念なのである。因果の連鎖を無念に遡及するという操作を、しかも一挙に行うことによって（＝極限值を取る、論理の飛躍）、日常経験とは質的に違った状況が認識可能になる、この事態を「第一」という限定詞は表現しているのである。すべての因果的説明を統括し完成させるもの、つまり世界というシステム全体を規定する別の存在レベルに属するものを、その世界システム内部に適用されるべき言語によって表現するところに生じるパラドックスと、それを表現するパラドキシカルな言語が、「第一原因としての神」という表現において問われるべき事柄なのである。従って、宗教と宗教言語のパラドックスは、論理的レベルで論じられるべき問題を含んでいるのである。

2. 思想内容レベル：宗教言語の論理的レベルでのパラドックス的構造の分析は、それだけでは完結しない。むしろ論理構造を分析するためには、その言語表現の内容のレベル（少なくとも概念内容の規定というレベル）の考察が必要になる。この場合にとくに重要になるのは、神と人間との関係性をめぐる認識論的あるいは存在論的問題である。つまり、神と人間・世界（被造物）との質的差異と関係性を前提にすることによって、人間は神について認識できるのか、できるとすればいかなる意味において、あるいはいかなる方法によってか、さらに神認識において人間の自然的な認識能力はいかなる役割を果たすのかを問うことが可能になる。また同時にその認識内容について人間の言葉で表現可能か、可能であるならばいかなる仕方で語り得るのかも問われねばならない。これらは神学あるいは宗教哲学の根本問題であり、これまでさまざまな解決の努力が行われてきた。例えば、神秘主義、否定神学、自然神学・アナログア論、逆説的言語表現などを、この問題に対する解決の

類型として挙げる事ができるであろう。⁽¹²⁷⁾ しかしここで強調したいのは、宗教においてパラドックスが問題になるとき、それは単に論理のレベルの、つまり言表と推論の形式や手続きの問題ではなく、そこにおいて論理レベルと神学的内容レベルとが密接に関連しているということである。神学における思想的内容のレベルと論理のレベルの連関は、例えば、神の存在論証の問題や、自然神学の諸問題などの場合を考えれば明らかであろう。従って、キリスト教神学においてパラドックスが問題とされるには神学的固有の理由が存在するのであり、それを論理学の問題に還元することは適切ではない。宗教言語がパラドキシカルな要素を必然的に含むこと、宗教言語の本質部分にパラドックスが属していることはそれ自体宗教的神学的主張なのである。

パラドックスの論理レベルと神学思想レベルとの連関について、キルケゴールを具体例として考えてみよう。キルケゴールのパラドックス論は、体系と断片、客観的真理と主体的真理という一連の対比において示される彼のいわゆる「実存的思惟」の内に位置づけられるものであるが、以下必要な範囲に限定して考察することにする。

まず、逆説は認識論あるいは真理論において、しかも対象に対する主観・主体の関わり方に関して述べられる。すなわち「主体性、また内面性が真理であるとするならば、この真理は客観的には逆説と規定される。そして客観的には真理が逆説であるということは、客観性を突き放すがゆえに、まさに主体性が真理であることを示しているのである」(キルケゴール[1846:195f.])。ここでの逆説は対象に対する主観の関わり方、関わり方の一つの形式

(カテゴリー)を意味する。キルケゴールは真理が問われる場合の二つの形式を区別する。一つは主観が関わっている対象が真理あるいは真実であることに反省が集中する場合であり(真理とは客観的に反省されるべきひとつの対象となる)、ここでは語られているものの何(Was)が問題にされる(客観性の道、客観的態度)。これに対して、真理が主体的に問われる場合は、真理に対する主体の関わり方(いかに,Wie)が問題になる(ibid.:193)。この主体性の道においては、「この関わり方(Wie)がまさに真理にあるときに、個体は真理にあるのである。たとえそれが非真理に関わるのであってもそうなのである」(ibid.:190)。キルケゴールはこの主体的な真理への関わり方の形式を逆説と呼ぶ。この場合、逆説とは「客観的不確かさの別名」であり、ソクラテスの無知に示されるような真理への実存的な関わり方を意味してい

るのである（ソクラテスの逆説、相対的逆説）。しかし「ソクラテス的に見れば、永遠な本質的真理はそれ自体においては決して逆説的ではなく、それが実存的な人間に関わることによってのみ逆説的になるのである」（ibid. : 196）。真理が実存との関わりにおいて問われるときの形式が逆説であり、その内容はこの段階では問題にならない。つまり永遠の真理自体の在り方の問題ではなく、この永遠の真理が時間の中に実存している者と関係する場合の存在論的規定、カテゴリーが逆説として表現されているのである。しかし、続いてキルケゴールは真理自体がその内容において逆説となる場合に考察を進める。「キリスト教は最初から一貫して逆説であり、あらゆる点で逆説である」（ibid. : 208）と言われる場合の逆説がそれである。キリストの出来事（受肉→復活）は最も厳密な意味での逆説、つまり「絶対的逆説」（das absolute Paradox）として、主体の関わり方の形式としての相対的逆説から区別される。ここに逆説の考察におけるレベルの移行が見られる。思惟の形式あるいは論理的レベルから、神学思想の内容のレベルへの移行である。

「絶対的逆説は、まさに絶対的なものであるがゆえに、神と人間とを分ける絶対的差異にのみ関係し得るのである」（ibid. : 209）。このキルケゴールの思惟に典型的に見られるように、宗教思想においては、逆説は思惟形式や論理のレベルの問題にとどまらず、その思想内容のレベルにおける考察を要求するのである。

ではこの二つのレベルにおいて逆説の問題性は尽きているのであろうか。キルケゴールは「逆説が逆説そのものであるならば、それは不条理の力によって反発を与える。そしてこれを受けとめる内面性の情熱が信仰なのだ」と述べているが（ibid. : 201）、逆説は力・作用あるいは情熱の事柄であり、思惟の論理形式や内容の分析とは別のレベルの考察を要求するのである。

3. レトリカルなレベル：パラドックスを考察する第三のレベルは、パラドックスが主体に対して及ぼす作用や効果の問題である。先に我々は、ラムゼイがパラドックスをモデルと限定詞の結合として説明していることを見た。それは因果の連鎖から first cause への飛躍、あるいはそれに対応する論理の飛躍であった。ではこの飛躍のエネルギーはどこから来るのであろうか。ここではこれを宗教言語のレトリカルなつまり説得的な性質、あるいは行為遂行的な側面の問題と考えたい。従来神学におけるパラドックスはその論理的思惟形式あるいは教義内容の面で扱われることが多く、その言語的な性格

自体あるいは行為遂行性が注目されるようになったのは最近のことと言わねばならない — もちろん言語と力・作用との本質的な連関は、ヘブライ的な言語観の基本であり、近代においてもゲーテなどこの問題についての洞察を持つ思想家が存在したのは事実であるが —。

この「語る」ということの持つ実践的性格を言語分析によって解明したのは、オースチンに始まる、言語行為論(Speech act theory)である。以下パラドックスを理解するために、第三のレベルとしてのレトリックのレベル(言語表現の効果の問題)を取り出し、言語行為論を手掛かりに分析を進めてみよう。言語行為論によれば、事実確認的発言が真・偽の評価を受けるのに対して、「その文を口に出して言うことが、当の行為を実際に行うことに他ならない」という性格をもった行為遂行的発言では真・偽の評価よりも適切・不適切という基準が問題になる。しかし問題は二つのタイプの発言が区別されるというよりも、同じ発言がその発話のコンテキストにおいて事実確認的(constative)でも、行為遂行的(performative)でも在りうるということであって、このことは宗教言語についても妥当する。リクールにしたがって、言語行為の4つの要素をまとめれば次のようになる(リクール[1976:14~19])。これはオースティンの展開したサールの理論のライン上にあると考えてよい。

1. 発語行為(locutionary act): 一定の文法構造をもった文を明確な意味と対象をともなって発する。つまり一定の具体的な言表を行う行為である。

2. 発語内行為(illocutionary act): 文を発すること自体によってもう一つの別の行為<命令、約束など>を遂行すること。

3. 発語媒介行為(perlocutionary act): 「聞き手、話し手、またはそれ以外の人物の感情、思考、行為に対して結果としての効果」を実際に生ぜしめること。

4. 発語相互行為(interlocutionary act): 発語行為は話し手と聞き手の形作る一定のコンテキスト内で「他者に向けられて」遂行される。発話行為は話し手と聞き手の間に成り立つコミュニケーションの中で構成され、両者の間には相互作用が成立する。発話行為は「対話」モデル、「問い—答え」モデルの中で、コミュニケーションの問題として考察されねばならないのである。発語行為には他者に対する<行為期待>が含意される。従

って発話行為の適切・不適切は話し手の行為期待が聞き手の反応によって充足されるか否かに依存するわけであり、相互の行為期待が何らかの仕方
で充足されることが、対話が次々に接続する条件となる。言語行為はこの
ような観点から見れば、問いと答えを交換し合う両者がその遂行に対して
責任を負う、双務的(reciprocal)な行為となる。

聖書の言葉(神から人間へ、人間から神へ)は、単に事実確認的なものでは
なく、行為遂行的でしかも自己関与的言表である。また人は礼拝において、
神に対して全体的コミットを行いつつ、神に対するその態度を表明しながら、
神に呼び掛ける。宗教言語は神への信頼、賞賛、感謝、約束、意志、不満、
願望、期待、服従などの態度の表明、行為の遂行と考えられねばならない。

(128) これは宗教において様々な場面に登場するパラドックス的な言語表現
にもあてはまる。では、パラドックスはいかなることを表出し、いかなる効
果を期待しているのか。宗教におけるパラドックスを理解するには、この点
を明確にする必要がある。これは次節においてイエスの譬えに関して具体的
に考察することにして、次にティリッヒのパラドックス論の発展を手掛かり
して、以上見たパラドックスの三つのレベルをティリッヒの思想の中で確認
することにしよう。

2) ティリッヒのパラドックス論

以上見た宗教的パラドックスの三つのレベルに注意しながら、ティリッヒ
のパラドックス概念を分析してみよう。ティリッヒにおいては、パラドッ
クス概念が思想の発展史の全過程において重要な意味を持って使用されてい
るので、以下まず思想の発展史全体にわたって一貫した面を論じ — 但し分析
の素材としては初期と前期の文献を使用する — 、次に後期ティリッヒにお
ける新しい展開を論じるという手順を取ることにしたい。

1. 初期のティリッヒとパラドックス

ティリッヒの宗教思想においては、思想の発展史の全体を通して、神と世
界・人間との関係が様々な仕方で問題にされる。この基本テーマとパラドッ
クスは常に密接に関連し合っている。例えば1908年の『一元論的世界観と二
元論的世界観はキリスト教的宗教にとっていかなる意義を持つのか?』では、
カント以降の思想状況における神学と形而上学との関係を、一元論と二元論
が絶対的なものの世界への関係(宗教的関係)の理解に役に立つか否かとい

う問題を通して検討されるが(16*)——これはティリッヒの1912年の神学学位論文で、神秘主義と罪責意識との関係として論じられた問題に内容的には一致する⁽¹²⁹⁾——、素朴な存在論的一元論が二元論によって批判されることにより目的論的一元論(ドイツ観念論)に進展することが示された後に(22*ff、自然→精神・自由・歴史)、宗教的段階が存在論的一元論と目的論的一元論との総合として説明される。パラドックスという言葉が現れるのはこの宗教的段階においてであり、それはキリストの出来事と義認に関して語られる(44*)。つまりパラドックスは神と世界との関係の宗教的理解の核心点において、キリスト教に即して言えばキリストの出来事あるいは義認に関して語られるのである。これは1911年のキリスト論の128のテーゼでも同様であるが(第71テーゼを見よ)、初期の著作で以上の連関がもっとも明確に示されているのは、1913/14年の『組織神学草稿』であろう。

『組織神学草稿』はティリッヒの組織神学体系の最も初期のスケッチであるが、ここでティリッヒは上に見た問題設定にしたがって神学体系の基礎づけを行っている。「基礎神学」と題された草稿の第一部では、第二部の神学体系の叙述=教義学(神学原理から宗教的認識の体系を導出する)に先立って、学一般の原理の中に神学原理を根拠づける試みがなされる(→第一部)。具体的には、絶対的立場(=直観)と相対的立場(=反省)に対して、それらを総合するものとして神学的立場(=パラドックス!)が位置づけられる。

まず絶対的立場とは、観念的と実在的、抽象的と具体的、形式的と物質的などの諸対立が止揚された絶対的な真理と思惟との絶対的同一性から出発し(多様性の生きた統一としての概念を定立する思惟は直観である)、真理に対する思惟の可能な全関係を導出する立場である。この真理に対する思惟の可能な関係の総体が諸学の体系であり、その中に宗教哲学も位置づけられ、宗教概念、宗教・文化・倫理の関係の規定が行われる。これに対して、相対的立場では、絶対的立場において諸対立を止揚するものとして考えられた完結した絶対的な体系は崩壊し、対立が支配的になる。この例としては、学の方法における帰納と演繹との対立が挙げられるが、この対立の結果として懐疑が生じる([1913/14:68f.])。これら二つの立場に対して——これらは1908年の論文においては一元論と二元論として説明されたものに他ならない——、神学的立場は、絶対的立場と相対的立場の対立を克服するものとして導入される。つまり、相対的なものは絶対的なものによって支持されると同時に廃

棄されるが、この二重の関係性によって絶対的立場と相対的立場を相互に結合するのが神学の立場なのである。この支持と廃棄の同時性によって示される関係が神学の立場としての「パラドックス」であり (ibid.:69)、神学において神は理念的なもの (絶対的立場) にとどまるのではなく、具体的で個別的な形態の領域 (相対的立場) にまで至り、しかも相対的なものを肯定かつ否定することによって、その絶対性を明示するのである。この神的なものによる相対的なものの肯定と否定との同時性という神学原理 (= パラドックス) の形式 (抽象的契機) が義認であり、またその内容 (具体的契機) がイエス・キリストであると述べられる (ibid.:69f.)。このスケッチの第二部 (教義学) においては、この義認とキリストという契機によって構成される神学原理としてのパラドックスから、神学体系の全体が展開されるのである。

以上より、初期のティリッヒにおける「パラドックス」は宗教哲学あるいは神学において神と世界の基本的関係を表現する原理として位置づけられていること、またそれがプロテスタント的な義認論とキリスト論の基本構造として理解されていることが、確認された。このパラドックス理解はティリッヒの思想の発展史の全体において一貫しており — 後期の『組織神学』の原理 = 神学的規範が「新しい存在」であるということは、神学原理がキリストの出来事において現実化したパラドックス (キルケゴール的には絶対的逆説) であるということに一致する⁽¹³⁰⁾ — 、ここにティリッヒのパラドックス論の基礎を見ることができる。

2. 前期ティリッヒのパラドックス論

第一世界大戦以降の、つまり20年代の時期のパラドックス論も基本的に初期の思想の延長上にあると言えるが、パラドックス概念には宗教哲学あるいは教義学の中心概念としてのより明確な位置が与えられる。⁽¹³¹⁾ つまりパラドックスは、無制約的なものと制約的なものの関係、聖なるものと俗なるものとの関係における肯定と否定の同時性の形式であり (これは先の神と世界との関係を意味の形而上学の枠組みで定式化したものである)、宗教の独自性の最大のメルクマールとなる。無制約的なものが制約的な形式において具体化するところにパラドックスが生じるのであり、神律的精神状況における宗教、とくに神学の見地から見られた規範的宗教は「逆説の宗教」 (= 恩恵の宗教) と捉えられる。⁽¹³²⁾ したがってパラドックスは啓示や恩寵など神と世界・人間の関係が問題になる様々な場に現れることになる。また、

この時期のパラドックス論における注目すべき展開は、パラドックス概念と象徴概念の関係づけが行われていることである。⁽¹³³⁾

さて前期ティリッヒのパラドックス論についての立ち入った分析は、第7章において意味の形而上学の枠組みにおける宗教概念の分析との関連で行うことにして、ここではバルト、ゴーガルテンとのキリスト教の「逆説」をめぐる論争から、ティリッヒのパラドックス論を検討することにしよう。カール・バルトの神学との比較は、ティリッヒ研究の基本的テーマの一つであると同時に、20世紀の神学思想の重要な研究テーマでもある。⁽¹³⁴⁾ したがって、20年代前半のティリッヒ・バルト論争については、それだけに限定しても一定の詳細な比較研究が必要であり、ティリッヒ研究はもちろんのこと、バルト研究をも視野に入れた考察がなされねばならない。本研究でも第5章において別の角度から両者の比較を行うことになるが（第5章第1節参照）、ここでは両者の全般的な比較というよりも、20年代前半のバルトとの論争におけるティリッヒの主張、とくにそこにおける「逆説」概念に考察を限定することにする。

バルトとティリッヒの関係は二面的であって、決して単純なものではない。それは両者におけるパラドックス理解に明確に現れている。まず両者の共通性として指摘できるのは、第一世界大戦の体験、つまり強烈な危機意識であり、19世紀の自由主義神学と教会の徹底な限界の自覚である。これは近代的教養、市民社会に吸収同化され、それに対する批判性を喪失した神学に対して、キリスト教信仰のもつ本来の固有性を「パラドックス」して規定することに明確に現れている。ティリッヒがバルトに共感するのは、まさにこのキリスト教本来の原理の明確化にあったのである。ティリッヒの20年代前半の宗教哲学における「パラドックス」の強調はバルトを中心とした弁証法神学の運動への共感と不可分であったと言える。しかし、ティリッヒとバルトの基本的な相違が明らかになるのも、この「キリスト教のパラドックス」の理解においてなのである。ティリッヒは『批判的逆説と肯定的逆説』（[1923d]）で、バルト、ゴーガルテンの立場を「批判的逆説」として批判する。バルトらは神と人間との絶対的な断絶（質的差異）、神の人間に対する絶対的な否を一面的に強調することによって、キリスト教信仰において神に直面した人間の危機自体を基礎づけている神が人間に与える肯定（然り）を見失ってしまったと、ティリッヒは考える。「彼らは彼らの危機の神学の肯定的根源を

無視している」(ibid.:97)。ティリッヒのバルト批判のポイントは、神学的にはバルトらの言う危機の神学はその危機の肯定的根拠である創造と恩寵とを正しく扱い得ていないこと、論理的には否定的なものが肯定的なものを前提にしていることを無視している、その意味でバルトらの弁証法は弁証法というよりむしろ不条理(→超自然主義)に陥っているということであり、それによって人間理性の自律性の意味を正当に評価できない他律的神学に陥っているということである。

これらの批判についてはバルト神学の側からの反論が当然予想されるが、⁽¹³⁵⁾ ここで確認したいことはティリッヒのバルト批判の正否はさておいても、この批判の中にティリッヒ自身のパラドックス理解を明確に読み取ることができるという点である。ティリッヒの考えるパラドックスとは肯定的根拠に基づけられた肯定性と否定性との統一という事態であり、神学的には「創造と救済において表現されているのは一つの分離不可能な恩恵の行為」であるという義認論の構造に他ならない(ibid.:94)。我々はこの構造におけるパラドックスの典型的定式をルターの「義人にして罪人、罪人にして義人」に見ることができよう。⁽¹³⁶⁾ 重要なことは、否定に対する肯定の先行という主張である。神の審判とその下での人間の危機は、その危機を引き起こす恩恵の現実化に基づいている、啓示の出来事によって人間理性の自律的形式は突破されとしても、それは自律性の破壊ではなく、人間に経験可能な形式へと神の恩恵が形態化することを意味しているのである。このようなパラドックスの理解は、20年代後半の象徴論あるいはプロテスタンティズム論における恩恵の形態の思想へと展開するとともに、バルトとの相違のいっそうの顕在化(とくに30年代以降の)を用意するものとなるのである。

3. パラドックス論の展開とレトリックの次元

ティリッヒのパラドックス論は初期のパラドックス論を基本としてその時々
の思惟の枠組みにおいてそれを再定式化するという仕方で展開されている
が、内容的には基本的に一貫していると言える。しかし、後期のティリッヒ
においては、論理的あるいは宗教哲学・神学思想的なパラドックスの次元の
他に、先にパラドックスにおけるレトリックの次元として指摘した次元の洞
察に関連して、一つの展開を読み取ることができる。この点に関して、『組
織神学・第二巻』を取り上げてみよう。

ティリッヒは1957年の『組織神学・第二巻』において、パラドックスをギリシア語のもともとの意味 (Para+Doxa) から次のように説明する ([1957a: 90ff.])。まず第一にパラドックスとは、経験的あるいは合理的要素を含めた通常の人間の経験に基づく憶見＝常識的判断(Doxa)に反するもの(Para)を意味する。これによってティリッヒは、弁証法、非合理性、不条理、無意味性など、しばしばパラドックスと同一視されたり、あるいはそれと類似したものと見なされる諸概念からパラドックス概念を区別することを試みる。

まず、反省的合理性、⁽¹³⁷⁾あるいは形式論理と逆説との関係について。ティリッヒは宗教的真理におけるパラドックス的性格を強く主張するが、その場合誤解してはならないことは、パラドックスとは形式論理の否定ではなく、むしろパラドックスの正確な理解には形式論理が必要であるという点である。これはパラドックスがそもそも論理的に理解されるべき次元を持つということに相応している。我々はこの点に関して、現代の論理学からきわめて多くの実例が引用できることは先に指摘した通りである。

次に弁証法との関係について。ティリッヒにおいて、弁証法あるいは弁証的であるということは、合理性の一形式を意味する。反省的合理性が思惟の合理性構造に関わるのに対して言えば、弁証法とは実在自体の変化、生成、発展における合理性を意味する。ここでティリッヒの念頭にあるのは、ヘーゲル的な生、精神の発展の原理としての弁証法である。⁽¹³⁸⁾ この意味での弁証法は、『組織神学・第三巻』の生の現象学において次のように説明されている。生は多次元的統一体であり、可能的なものの現実化のプロセスと考えられるが、このプロセスは三つの要素から構成される。「自己統一において自己同一性の中心が確立され、自己変化へと引き込まれ、そしてそれがそこまで変化させられたものの内容を伴う仕方で再確立される」 ([1963a: 30])。生の運動は変化を通して自己の中心性を繰り返し再確立することによって

(自己同一性の保持)、自己をより豊かなものへと統合するプロセス(自己創造)、始めの統合から変化を経てより豊かな統合へ向かう運動として理解される。これが弁証法という概念によって捉えられた生の運動である。これは、ティリッヒ神学においては生ける神と三位一体の象徴に現れ、その点できわめて重要なものであるが(第6章参照)、この生の弁証法は我々の今の問題であるパラドックスから区別されねばならない。つまりティリッヒ的に言えば三位一体論の構造は決して逆説的ではなく、むしろ神の動的構造を表

現するために生の特性から取られた合理性の一形式に基づく象徴なのである。

非合理性との関係について。ティリッヒが神学において非合理性として注目するのは、神に創造された本質存在から疎外された実存存在への移行あるいは飛躍、つまり「墮罪」の問題である。墮罪とは歴史的人間にとって普遍的な事実であるが、それは創造された本質から合理的に説明することはできない（[1957a:36～44]）。確かに本質存在は有限的であり、それが人間において自覚されることによって存在論的不安が生じる。そしてこの不安（＝夢心地の無垢の状態。これは誘惑として経験される）は本質から実存への移行の推進力の一つと言われる。⁽¹³⁹⁾しかし「キルケゴールは不安の概念を本質から実存への移行の記述（説明ではなく）のために使用した」（ibid.:35）という言葉が示すように、ティリッヒによれば不安、夢心地の無垢（dreaming innocence）、誘惑という表現は、移行の事実を記述する用語（神話的用語）ではあっても、創造された本質存在からの疎外の発生、その現実化を説明するものではない。このような合理的根拠に基づいた説明を無効にしつつ、事実としての承認を迫るものが非合理的なものなのである。神学におけるパラドックスはこの非合理性からも区別される。このことは非合理的な人間の自己疎外の状況が人間の日常的常識に対立するというよりも、むしろ日常的に経験され受け入れられている事態であることを考えれば容易に了解できるであろう。疎外の状況は人間の本質存在に対しては非合理的ではあっても、常識（これは正確にはキリスト教的常識と言うべきかもしれないが）に反しているわけではないのである。

不条理との関係について。不条理とは「論理的に両立する言葉の組み合わせが実在の有意味な秩序に矛盾する」場合に生じるもの、例えば「丸い三角形」などである。このような不条理は神学において問題にすべきパラドックスとは何の関係もない。信仰が不条理なことを敢えて信じることであり、この信仰への誤解に基づく主張である。⁽¹⁴⁰⁾

無意味性との関係について。『組織神学』においてティリッヒがパラドックスを無意味性（nonsense）から区別していることは明らかであるが、「パラドックスは無意味性ではない」という場合の無意味性が何を指しているかは必ずしも明瞭ではない。ティリッヒの言う「意味論的に意味を持たない命題」とは、例えば「現在のフランス国王は80年である」のように意味論的な指示対象が存在しない命題のことであろうか。ティリッヒは信仰が「無意味な命

題」を受け入れることではないということを強調するだけで十分な説明を行っていない。

以上のようにして、パラドックスは反省的合理性、弁証法、非合理性、不条理、無意味性から区別される。確かに、不条理、無意味性ということでティリッヒが具体的に何を考え、またパラドックスとの違いをどのように規定しているかについては、ティリッヒの説明があまりにも簡単なこともあり、不明瞭な点が多々存在する。しかしティリッヒがパラドックスを概念上の混乱から救い出そうとしていること、とくに神学においてあまりにも漠然とした仕方では不条理や無意味性などと同一視されていることに批判的であることは注目に値する。

ではパラドックスとは何か。ティリッヒが神学におけるパラドックスの実例として考えるのは次のものである。キリスト教の教えの唯一のパラドックスは「イエスがキリストである」という主張、つまり疎外（＝罪）の状況にある人間の常識あるいは期待に反して、疎外の状況の直中に疎外を克服する存在の在り方（新しい存在）が思いがけない仕方、現実化したという主張である。これは人間の日常的自己理解とその期待に反するという意味での、つまり語の元来の意味でのパラドックスである。それは非合理的あるいは不条理、無意味、論理的謎ではない。

『組織神学・第2巻』が書かれた後期ティリッヒにおいて注目すべきことは、パラドックスが論理的レベルや神学思想の内容レベルの問題にとどまらない問題性を含むことへの言及が見られることである。つまりパラドックスをレトリックのレベルの問題として論じることの意義についての言及である。確かにティリッヒはこの点にわずかに触れているにすぎず、パラドックスをレトリックのレベルの問題として展開するためには、我々はティリッヒの議論を越えて進まねばならない。しかし後期ティリッヒにおけるパラドックス論がレトリックとしてのパラドックス理解に踏み出していることの意義は過少評価すべきではない。なぜなら日常的な生活を送っている人間が自明のことと見なしている常識的憶見と対立する宗教的真理の表明は宗教の生命力に関わる問題だからである。宗教言語におけるパラドックスの十分な理解は、それが日常経験の自明性に埋没している人間の在り方に実際に効果（衝撃）を与えること、つまり説得的作用を及ぼすことを視野に入れることなしには不可能である。パラドックスはそれが及ぼす効果あるいは作用への理解を要

求する。宗教的パラドックスは、日常性にショックを与え、それを転換することを目指す。日常性の自明性を揺り動かし、転換し、それに相応しい行為を遂行させることにこそ、パラドックスの核心点が存在するのである。これは、宗教的パラドックスが日常的人間にとって「躓き」となるという主張の中に見られる。「キリスト教のメッセージのパラドックス的性格によって与えられる〈躓き〉は理解可能な言明の法則に対立するのではなく、自己とその世界、そしてそれらを基礎づける究極的なものに関する人間の窮境についての日常的な解釈に対立するのである」(ibid.:92)。日常性に規定された人間に対して躓きの可能性を生じるようなパラドックスの作用、つまりそのレトリック性をいかに理論的に展開し、明確化するかが、宗教言語論の中心的課題となる。この点で先に言及した言語行為論は一つの方向性を示すものと言えよう。これについては、後にイエスの譬えを実例にして論じることにし、ここではこのようなティリッヒのパラドックス理解の思想史的背景に簡単に触れておきたい。

イエス・キリストの受肉と復活、あるいは信仰の「躓き」との関連でパラドックスを論じている思想家としてすぐに思い出されるのは、キルケゴールであろう。キルケゴールの立場はすでに見たように、逆説、とくに絶対的逆説を弁証法や不条理と直接的に関係づけて論じている点において、それらの明確な区別を問題にするティリッヒとは一見異なっているように思われるかもしれない。しかし、内容的に両者を比較するならば、両者のパラドックス理解はきわめて近いことが判明する。とりわけそれは、ティリッヒにおいて弁証法や不条理や無意味性から区別された意味でのパラドックスとして述べられるキリストの出来事(受肉、復活)あるいは信仰義認が、キルケゴールの言う絶対的逆説に対応しているということに現れている。ここで注目したいのは、ティリッヒの言うパラドックスと同様に、キルケゴールの絶対的逆説が躓きの可能性に関わっていることである。「躓きの可能性、あるいは自己激情的衝突。……悟性に対立して信仰を要求する逆説は直ちに躓きを明るみに出すのである」(キルケゴール[1846:298])。絶対的逆説は悟性の強烈な反発を誘発し、それを拒否するかあるいはこれを信仰のパトスによって受容するかの決断を迫る。つまり逆説は単なる言葉の戯れではなく、何を自らの究極的な事柄として承認するのかに関わる決断の問題へと人間を直面させるだけの衝撃力を持つ。これは宗教の核心に関わる。もし宗教の言明の持つ人

間を信仰と贖きとの決断に直面させる衝撃力が否定されるならば、それは宗教に対する最大の挑戦となるだろう。キルケゴールが『死に至る病』において一連の贖きと罪の諸形態を挙げる中でそれらの最大のものとして指摘する「キリスト教をきっぱりと廃棄し、それを虚偽・非真理と説く罪」、「聖霊に逆らう罪」とは、このような宗教的パラドックスの持つ衝撃力の否定に関わるのである（キルケゴール[1849:126～134]）。宗教言語、とくにそのパラドックス的表現の持つレトリカルな効果、衝撃力の否定は、宗教がもはや人間にとって真剣な事柄ではないという事態を指示している。したがって、パラドックスの持つ効果のレベルを明確化することは、宗教言語論の周辺的な問題ではなく、その核心に関わるのである。

最後にレトリックの問題が上に述べたのとは別の意味で、とくにティリッヒやキルケゴールなどの思想の理解にとって重要な意義を持つことを強調しておきたい。トンプソンは彼のティリッヒ研究においてこの点について次のように指摘している（[1981:1～27]）。本研究ではこれまでのティリッヒを基本的に弁証神学者として論じてきたが、その弁証神学にとって「説教と礼拝におけるキリスト教信仰の伝達に相応しいレトリック」がいかなるものであるかは無視できない問題となる。ティリッヒの思想研究にとっては、このキリスト教信仰の伝達に相応しいレトリックとキリスト教信仰の哲学的評価の活動とを、異なったコミュニケーションの様式として区別することが重要なポイントとなる（トンプソン[1981:5]）。ティリッヒにおいて、またおそらくはキルケゴールにおいても、思想の表現形式（とくにそのレトリック）は思想内容の理解に密接に関わっているのであり、この点を明らかにすることが重要な研究課題となるのである。本研究の第一部と第二部との関係はこのような思想の形式と内容の連関の解明に関わっていると考えることができるであろう。

第8節. イエスの譬 — まとめとして —

1) イエスの譬えの解釈史：

前節で我々は宗教言語とパラドックスとの関係を様々なレベルで検討したが、最後に本章全体の議論のまとめ、あるいはその実例として「イエスの譬」を取り上げ、ティリッヒの象徴論を批判的に発展させるという本章の宗教言語論の試みを検証してみたい。イエスの譬の具体的な解釈に先立って、その解釈史を概観し、我々の立場を研究史の中に位置づけておこう。

1: ユリヒャー以前 — アレゴリカルな解釈 —

研究者の一致した見解によれば、イエスの譬えの現代的解釈は、ユリヒャーより始まる。⁽¹⁴²⁾ ユリヒャーを彼以前の解釈から画しているのは彼が譬えのアレゴリカルな解釈を粉砕したという点に求められる。ユリヒャー以前の新約時代から19世紀にいたるまでの譬え解釈は基本的にアレゴリカルな解釈であった。それは、「あなたがたには神の国の奥義が授けられているが、ほかの者たちには、すべてが譬で語られる。『彼らは見るには見るが、認めず、／聞くには聞くが、悟らず、／悔い改めてゆるされることがない』ためである」(Mk. 4. 11~12) に依拠して、譬は弟子たち(キリスト者の共同体=教会)に顕な仕方では教えられている真理を外部のものから守るための道具であり、従って譬は背後に隠れた意味に向かって解読される必要がある、という譬理解である。譬の個々の語句を隠れた意味に置き換える規則は共同体内部の者だけに知らされる秘伝であって、共同体に加わるものはそれを習得しなければならない。つまり、譬は教会のための秘密の教えの表現形式であり、初心者の教育という目的に即したものであり、したがってその正しい解釈は表面に現れた語句をその背後にあって意図された隠れた他の言葉に置き替えるという、アレゴリカルな解釈(=解読)によって可能になるということになる⁽¹⁴³⁾ — これがアリストテレス的伝統における隠喩の代置理論と類似していることに注目せよ — 。エレミアスによれば、この譬のアレゴリー化は、原始教団が譬を自分たちの置かれた状況(特にキリストの再臨の遅延と伝道の使命によって規定された状況)に関連させて、再解釈する際に用いられた方法の一つであり、これは共観福音書の集成以前にまで遡る(エレミアス[1947(84¹⁰):64~88])。譬に対して後から加えられたアレゴリー化とその後の解釈史を規定してきたアレゴリカルな解釈を二次的なものとして退けた

点にユリヒャーの譬研究の決定的意義があったのであり、これは現代の譬解釈の基本となっている。

アレゴリカルな解釈の典型として、アウグスティヌスによる「良きサマリア人」の譬の解釈を紹介しよう。アウグスティヌスは、次のように仕方で、譬の表層構造の諸要素をその背後の隠された意味へと結び付ける。旅人→アダム、エルサレム→アダムがそこから墮落した天の都、エリコ→人間の有限性を意味する月、盗賊→悪鬼、祭司とレビ人→救済のために何もしえない旧約聖書の聖職者、サマリア人→主イエス、その慈悲の手段→キリスト教の教えの様々な側面、翌日→主の復活、デナリ二つ→愛の戒めあるいはこの世の生活と来るべき世の生活の約束、宿屋の主人→使徒パウロなど。つまり、アウグスティヌスにとって、「良きサマリア人」の譬は昔々に起こった歴史的出来事の報告でも、キリスト教的愛の行為の典型例でもなく、アダムの墮落以来、天の都を離れ地上を旅する人間の姿、様々な妨害にもかかわらずイエスの助けと教会に支えられて平和な天の都へと帰還することを約束された人間の姿を意味しているのである。⁽¹⁴⁴⁾

2:ユリヒャーと現代の解釈の基本方向（歴史性と文学性） — ユリヒャーからエレミアス —

ユリヒャーの『イエスの譬話』(Die Gleichnisreden Jesu) は、次の二点においてその後の研究の方向を規定するものとなった。1. イエスの譬の真正性(Echtheit)について。確かに「諸福音書の譬喩は、……イエスによって語られたものと無制限に同一視するわけにはいかない」が、「ほとんど例外なくそれは真正な、イエス自身に遡る核をもっている」(ユリヒャー[1888:2, 11])。従ってイエスの譬をそれが語られた具体的な歴史的状況において解釈したり、あるいはそれを通してイエスと原始教団の歴史的場を再発見再構成することが可能になる。これをエレミアスの言葉で端的に表現するならば、「原始教会よりイエスに帰れ」という解釈態度(歴史的解釈)となるであろう(エレミアス[1947:19])。2. ユリヒャーはアリストテレスの『修辞学』に基づいて「比較(Gleichniss)が一つの語によって行うように、譬は一つの思想をhomoion(類似)によって明らかにしようとする。そこで譬においても *terium comparationis*(比較点) が語られているのである。……であるから、譬はまず必然的に二つの部分から成り、作者が特別な説明の必要を認める文と彼がこのような説明のために作る文から成る」(ユリヒャー[1888:70])。

この譬の二つの部分は「事柄」(Sache)と「形像」(Bild)と名づけられる。このような譬の文学性の理解に関しては、直ちにP. フィービッヒらによって、イエスの譬はイスラエルの、アリストテレス的な修辞学のカテゴリーによっては理解できないという批判がなされたことからわかるように、現在に至までその評価は定まっていなかった。⁽¹⁴⁵⁾ しかしたもかくも彼以降の譬研究が「事柄」「形像」「比較点」などをめぐって展開してきたことは事実である。以上のようにユリヒャーによるイエスの譬のアレゴリカルな解釈——これはしばしば一定の神学的見解をイエスの譬に読み込むことを伴う——の否定は、イエスの譬の研究をその歴史性と文学性の探求という二つの方向へと方向づけることになったのである。

ユリヒャー以降の研究を譬の歴史性の解明という点で総括したのは、エレミアスの研究であったが、ユリヒャーとエレミアスの二人を繋ぐ位置にあって重要なのは、ブルトマンとドッドである。ここでは彼らについては簡単に触れるにとどめたい。ブルトマンは様式批判を譬に適用し、譬の形式的機能的な細分化を行うなどによって譬の文学性の研究を行った。しかし次に述べるエレミアス以降の譬研究で問われるような十分な意味での文学性の解明には至らなかった。⁽¹⁴⁶⁾ またドッドは譬の歴史性を積極的に評価し譬をイエスの生活状況に位置づけようとしただけでなく、文学性への深い理解が見られる(→第6節)。そしてエレミアスの譬研究はユリヒャー以来の歴史的研究を総括するものであり、その後の譬研究の基礎となった。しかしエレミアスの関心は譬の歴史性に集中しており、譬の文学性の研究はユリヒャー以降本質的な進展はなかったと言わざるを得ない。アレゴリカルな解釈が退けられたことによって神学的命題を恣意的に読み込むということは確かに以前よりは避けられるようになったが、イエスの譬をイエスの思想の中心問題との連関で解釈したり、譬の思想的意義を解明したりすることにおいては、研究はあまりにも不十分な水準にとどまったと言わざるを得ない。⁽¹⁴⁷⁾ エレミアス以降この点がどうなったかを最後に簡単に見ておこう。

3: エレミアス以降

エレミアス以降のイエスの譬研究は次の三つのグループに大別できる。1. ブルトマンやエレミアスの新約聖書研究を基礎に、それを継承発展、あるいは修正批判しようとする研究(歴史的問題設定)。様式批判から編集史的研究(口伝のプロセスと原形の再現→編集者の思想あるいは神学)、文学社会

学などの諸方法の譬研究への適用である。これらの研究によって、譬の歴史性はより精密に論じられるとともに、文学性にも一定の配慮をはらった研究が見られるようになってきている。⁽¹⁴⁸⁾ 2. ブルトマンの弟子たち（ケーゼマン、ボルンカム、エーベリング、フックス）による、ブルトマン的な「史的イエスと原始教会のキリストとの断絶から、原始教会のケリュグマへの集中」への批判（＝新たな「史的イエス」の探求の試み）の線上での譬研究。とくに、フックス、リンネマン、ユンゲルは譬を「言葉の出来事」（Sprachereignis）にとらえ、譬においてイエスが自分の実存理解、神信仰を、それが我々にも共有され生きる可能性となり得る仕方と言語化した、と論じている。⁽¹⁴⁹⁾ この立場は譬の歴史性－文学性－思想性を統一的にとらえる試みとして示唆的であるが、彼らの後期ハイデッガーの言語理解に依拠したアプローチは、現代の言語学、言語哲学、文学批評、隠喩理論の研究を十分に踏まえているとは言えず、譬の文学性・言語性自体の理解においては十分とは言えない。⁽¹⁵⁰⁾ 3. 60年代以降のアメリカを中心とした譬研究。これは反歴史主義とも言うべき20世紀の思想的動向から生じた、構造主義、記号学、テキスト理論を積極的に取り入れ、譬の文学性の解明によって従来の歴史的研究の限界を越えようという実験的試みである。それについて我々は、A・ワイルダー、ロバート・W・ファンク、ダン・O・ヴァイア、D・クロッサン、D・パット、N・ペリンらによる、アメリカ聖書協会の譬研究部会と雑誌「セーメイア」を中心とした一連の研究によって知ることができる。彼らによって、譬の文学性は本格的に論じられるようになると共に、言語性（構造・機能）と歴史性との統一的理解の試みにおいても新たな進展が行われつつある。⁽¹⁵¹⁾ おそらく今後の譬研究は、歴史性と文学性についての従来の基礎研究を踏まえて、そこから哲学的・神学的な思想内容の解明（思想的研究）へと進むという手続きを取る必要があると思われる。次に我々はこの点を具体的な譬解釈に即して検討して見たい。それは本章第5節で論じた解釈学的プロセスとして譬テキストの解釈を実行することであり、それによって宗教言語の事象としての譬の隠喩性やパラドックス性も明らかになるとと思われる。

2) 「良きサマリヤ人」の譬の解釈

「良きサマリヤ人」の譬を例として、次の順序で具体的に解釈を進めよう。

1. 文学批判Ⅰ（本文批判）→ 2. 歴史批判→3. 文学批判Ⅱ→4. 思想の解明

(→5. 釈義)。

1:本文批判：第一段階は解釈すべきテキストの確定である。イエスは譬を口頭で語ったのであり、イエス自身の語った譬はその原形のままだにテキスト化されたわけではない。従って、イエスの思想を——特に彼の弟子によって彼の死後形成された原始教会の思想と区別して——、明らかにするためには譬の最初の様式を再構成する必要がある。しかしそのための方法は研究者の間で共通に受け入れられている手続きが存在するわけであり、またその方法論についての批判的検討は本研究の課題ではない。我々はエレミアスの譬研究を参照することによってこの手続きの基本的な考え方を確認するにとどめたい。すなわち、エレミアスはイエスの譬が原始教会において再解釈（アレゴリー化はその主要な形態）された際の法則を明らかにし、それによって譬の最初の形を再構成する基礎を与えた。⁽¹⁵³⁾ それによれば、「良きサマリヤ人」の譬に関しては、解釈されるべきテキストとしては二つの可能性があり（Lk. 10. 25～37, あるいは30～35）、36の扱いについては意見が分かれるが、もともとの譬である30-35 に25-29, 36-37 という枠（二次的文脈、状況表示、序言、結語）が二次的に付加されたと判断するのが標準的であろう。⁽¹⁵³⁾ しかしこのことは、この枠が譬解釈にとってどうしてもよい事柄であるということの意味するのではなく、むしろそれが正典として承認された新約聖書テキストの意味を理解するために、つまり正典としての新約聖書のテキスト世界の構成部分としてこの譬を解釈するためにはきわめて重要であることを示唆する（ユダヤ教とくに律法との関係、隣人愛の問題）。

2:歴史批判：この譬の意味を理解するために、イエスの生きた時代の社会状況、特に宗教的状況についての最低の知識（レパートリイの知識）が要求される。イエスの譬に関して重要になるのは、「イエス（+弟子たち）—敵対者（論争相手）—論争の場を取り巻く大衆（あるいはイエスの語りの聴衆）」という三者の歴史的関係を明確にすることである。しかし本研究の性質上、ここにおいては聖書学において一般に常識とされることからポイントと思われる事柄をまとめるにとどめたい。⁽¹⁵⁴⁾ 1) 律法学者：この譬の歴史的意味を理解するためにはまずこの譬が——もちろん他の譬も同様であるが——、イエスと当時のユダヤ教の政治的宗教的権威との論争を背景としていることを確認する必要がある。とくにイエスの主たる論敵はパリサイ派の律法学者であった（イエスの律法学者批判はMt. 12, 38-40, Mt. 23, 4 など）。ユダヤ教においてはその宗教生活の中心的規範はモーセの十戒を中心したいわゆる律

法であったが、この律法は時代が経過するにつれてしだいに複雑で膨大な体系に膨れ上がり、それを専門に解釈する専門家集団を形成するまでになっていた。これが律法学者（ラビとよばれ、シナゴグで礼拝を司どり、民衆に律法の教育を行った）であるが、その中心を形成していたのはパリサイ派である。パリサイ派は「分離者」を意味するヘブライ語の「ペルーシーム」に由来するとも言われるが、彼らは律法を守らない（実際は守れない）者、いわゆる「地の民」（アム・ハ・アレツ）の不浄から自らを「分離」することによって宗教的清さの理念を世俗内に貫徹しようとした。イエスが批判したのはパレスチナの一般民衆を「地の民」と呼んで、宗教的に不浄な者として差別し、その差別の上に自らの宗教的清さを立てようとした彼らの偽善的有り方であり、そもそも本来人間の為に存在する律法を形式化、絶対化し人間を律法によって縛ろうとする律法主義であった。このパリサイ派批判（律法主義批判）が歴史的実在のパリサイ派にどれだけ妥当するかはキリスト教側の資料（つまり新約聖書）だけからでは判断することができないが、ここからイエス自身の思想と実践の立脚点がどこにあったかについて知ることは可能である。したがって、25-30 の枠の部分の状況設定は決して不自然でないと同時に、イエスと律法学者の両者がそれぞれの本音を隠して、互いに巧妙な論争を行っている具体的状況、つまり両者の論争のレトリックを良く示している。2) 「精神を尽くし、力を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい。また、隣人を自分のように愛しなさい」。元来の譬の枠に編入されたこの語句は、もちろん旧約のDt. 6, 5とLev. 19, 18 の引用であるが、これはイエスと律法学者の論争の共通の前提が古代イスラエルの宗教的伝統、とくにその律法であったことを示している。つまりイエスと律法学者の論争は同一の伝統の解釈と継承をめぐる争いであり（これは後のユダヤ教とキリスト教の論争においても同様である）、イエスが自らの立場を正当化する権威をどこに見出しているかが問われねばならない。ここでこの点を詳しく論じることはできないが、このイエスの権威という問題については、イエスの宣教と癒しが神の国の到来、しかもイエスの語りにおいて確証され現実化しつつある神の支配と不可分ではないという点から、つまりイエスにおける宗教言語の問題との連関という観点からアプローチすることがポイントの一つとなることを指摘しておきたい。3) 社会状況：当時のユダヤの民衆は全体としては、経済的にはローマ当局や大土地所有者による搾取の対象と

され、宗教的社会的にはパリサイ派などの差別の対象にされるという状況下にあった。宗教的秩序は、宗教の最高機関である最高法院（サンヘドリン）を統括する大祭司を頂点とし、その下に最高評議会組織とその構成メンバーである祭司長、さらに神殿に仕える祭司が存在し、祭司の生活を支える下級祭司である「レビ人」が続いた。そして最も下には民衆、貧民層が位置づけられる。イエスの問題提起は、このような人々の状況の中で愛の思想がいかなる仕方現実のものとなるのか、ということであり、それはローマとサンヘドリンの政治的宗教的権力・権威の批判（相対化）へと徹底化する可能性を含んでいたのである。4)ユダヤ人とサマリヤ人の対立、あるいはエリコとエルサレムの地理：サマリヤはガリラヤとユダヤの中間に位置するが、この地方はガリラヤと共にアッシリアの属州に編入以来、イエスの時代に至まで700年の間、ユダヤとの接触がほとんどなかったと言われる。そのためここではユダヤ教と同様に古代イスラエルの宗教に起源を持つがユダヤ教とは異なる「サマリヤ教」が成立した。そのため両者の間には激しい対立が存在し、ユダヤ人がサマリヤ地方を通ることさえ困難であった。従って律法学者はもちろん、イエスの譬の聴衆である多くのユダヤ人大衆にとっても、「良きサマリヤ人」というのは形容矛盾であり、サマリヤ人をこのように描いたイエスの譬がユダヤ人の常識にとって大きなインパクトを与えたことは容易に想像できる。

3:文学批判：伝統的な聖書学における文学批判は主に聖書テキストの著者の推定、テキストの複合的性格の分析、その背後にある資料の確認とその規模の推定といった緒論的問題に関わっている。しかし最近の聖書学では様々な文学批評の方法論（受容理論、構造主義・記号論、精神分析批評……）を積極的に取り入れて、テキストの文学性あるいは言語性自体の解明を目指す傾向が顕著になってきている（テキストの内容と形式の関係、語法・リズム・構造の分析、文体やレトリックのもつ効果の評価、思想さらに実存そのものをも形成する言語の力の理解など）。⁽¹⁵⁵⁾ ここで言う文学批評とは主にこの後者を意味する。しかし、これは先の本文批評や歴史批評に比べてスタンダードな方法論として確立しているわけではなく、現在多くの試みが平行して継続されている段階であるので、以下においてはテキストの構造分析の代表的方法を示すにとどめたい。通常テキストの構造分析は、連辞（シークエンスの軸）と範列という二つのアスペクトから行われる。⁽¹⁵⁶⁾

a)まず、「良きサマリヤ人」の譬の連辞的展開を見てみよう。例えばクロ

ッサンは、解釈すべきテキストを10.30-36とした上で、これを次のように分析する（クロッサン[1973:62]）。

1. 10.30a: 「ある人が強盗に襲われた」
2. 30b: 強盗の行為の簡単な叙述
3. 31: 「祭司が…彼を見、…向こう側を通った」
32: 「レビ人が…彼を見、…向こう側を通った」
33: 「サマリヤ人が…彼を見、…気の毒に思った」
4. 34-35: サマリヤ人の行為の長い叙述
5. 36: 「だれが襲われた人の隣人になったか」

クロッサンがこの譬を「逆転の譬」に分類していることからわかるように、彼によればこの譬の物語構造（＝シークエンスの展開）は、第一番目のクライマックス（祭司・レビ人 \leftrightarrow サマリヤ人）をへて、第二番目のクライマックス（サマリヤ人 \leftrightarrow 聴衆。クロッサンはこのクライマックスを物語の構造に包括するために、解釈すべきテキストを30～35とはせず、それに36を含めている）に展開することによって、聴衆の期待を逆転する構造を形作っている。これは先に見た歴史批判の結果をも考慮するならばいっそう明確になる。イエス時代の歴史状況において、ユダヤの聴衆にはサマリヤ人と隣人とは相互に結合困難な概念であった。つまりクロッサンによれば、この譬は内容と構造の両面において、聴衆の日常的意識（日常的現実のコード）に対して挑戦し、その逆転を迫っているのである（ibid.:64）。「善（聖職者）と悪（サマリヤ人）とがそれぞれ悪と善になるとき、世界は挑戦を受け、そして我々は両極的な逆転に直面するのである」（ibid.）。⁽¹⁵⁶⁾ この事態はこれまでの議論との関連で言えば、第5節で見た隠喩的意味の生成と考えることができる。なぜならクロッサンが指摘するように、我々はこの譬に「文学的創造の真の目的である、字義的意味から隠喩的意味への飛躍」を見ることができるからである（ibid.:65）。これは「隣人」という語の意味に注目して言えば、この譬が内容と構造にしたがって要求するサマリヤ人と隣人の同一視はイエス時代のユダヤ人にとっての「隣人」の字義的意味の拡張、転換を要求する、つまり「隣人」に関連する既存の現実理解を批判的に転換しつつ、新しい現実のヴィジョンを創造するのである。またこの事態は同じく第5節で見た読解プロセスにおけるイメージ形成と考えることもできる。イエスの聴衆の場合は、読解プロセスではなく、聴聞プロセスと言うべきであろうが、このプロセスをファンクは「隠喩としての良きサマリヤ人」という論文で次のよう

に再現している（[1982(1974):29～34]）。すこしアレンジした形で紹介してみよう。

まず、聴衆はイエスの譬がエリコへの旅人の話であることが分かったと、自分を旅人の立場においてエルサレムからエリコへの道を想像し、その道の危険なことを思い出す（＝悪い予感）。すると想像した通りに強盗が現れ、悪い予感は的中する。次に聴衆は道の傍らに横たわり助けを待つ旅人の視点

（遠近法）から事態の進行を見守ることになる。その注目の中で祭司とレビ人が登場するが、見て見ぬふりをして通り過ぎてしまう。もし、聴衆が聖職者を尊敬している人ならば事態の進行に驚くとともにこんなストーリーの展開はけしからんと腹を立てるであろう。反対に聖職者に批判的な者ならばいかにもありそうなことだとうなずくかもしれない——いかにも彼らのやりそうなことである、これが彼らの実体であると。語りにおいて同じパターンが二度の反復されることによって緊張はいよいよ高まり、聴衆は第三の人物の登場を期待をもって待ち構えることになる（三人格の法則）。そこへ登場するのがなんとあのサマリヤ人であり、彼は驚くべき行動を行う。親聖職者の立場の者も、反聖職者の立場の者も、平均的なユダヤ人であるならば、このサマリヤ人の行動に衝撃を受けるであろう。それまで旅人の視点で物語の進行を追ってきた聴衆は、触れられるのもいやなサマリヤ人の助けを借りねばならない状況、たとえいやでも助けを拒むことができない犠牲者の状況に立たされている自分に気が付く。「いやおうなしにサマリヤ人の世話を受けざるを得ない」（ibid.:33）。旅人＝聴衆は半死半生の状態の中でただサマリヤ人のなすがままになる。そして最後にイエスの「だれが襲われた人の隣人になったか」という問いにより、「隣人」の意味の転換に直面させられていることに気づく。この物語をすでに最後のクライマックスまでたどってきたことによって、こんなサマリヤ人は実在するはずはないというタイプの異論を提出することにより、判断を保留する道は塞がれており——すでにテキスト世界と聴衆の意識の世界との相互作用が発生してしまっている——、聴衆はイエスの語った譬を無視するか（＝古い自己理解に固執する）、自らの日常的現実観を転換するか（→新しい存在様式のイメージの形成、新しい自己の発見）の決断をせざるを得なくなる。これは前節で見たレトリックのレベルでのパラドックスの問題であるが、その点は後に触れることにしよう。ファンクは以上のように聴聞プロセスにおける聴衆によるイメージ形成を再現した上で、「ユダヤ人としてこの物語におけるような溝の中の犠牲者となるこ

とが何を意味するかを聴衆が理解するならば、彼／彼女は御国とはいったい何であるかを理解するであろう」(ibid.)とまとめる。神の国の現実、ちょうどこの譬において犠牲者をとらえるサマリア人の助けのようなものである。

b)次に範列構造の分析を紹介しよう(ヴァイア[1974:105 ~126])。物語の構造分析でよく使用されるのは、グレマスの行為体分析である。それは次のような構造モデルによる分析である。つまり、対象が送り手から送り出され、主体はそれを手に入れるか、あるいは受け手にそれを伝達することを願う、そしてこの伝達の実行過程で主体は補助者に助けられ対立者によって妨げられるという基本パターンが深層に存在し、その変形によって多様な物語が構成されるという仮説である。ただし、行為体とは行為者と同一ではなく、むしろその役割・機能に相当することに注意しなければならない。したがって、一人の行為者が複数の行為体に対応したり、一つの行為体に複数の行為者をあてはめることも可能である。またある行為体に対応する人物や事物が存在しない場合もある。

モデル：送り手 → 対象 → 受け手

↑

補助者 → 主体 ← 対立者

この具体的な構造分析は、解釈すべきテキストの範囲の設定の仕方によって変化する。例えば、10.30-35を解釈すべきテキストと考えると、分析は次のようになる。

サマリア人 → 助けと癒し → 旅人

油、ぶどう酒 ↑

ろば、宿の主人 → サマリア人 ← 祭司、レビ人

強盗

この場合は、譬はサマリア人が犠牲者を救助する物語であると解釈されることになる。しかし、解釈すべきテキストを10.25-37と考えれば分析は次のようになる。

イエス → 「隣人」の意味 → ? (律法学者、聴衆)

↑

譬 → イエス ← 律法学者に代表される
ユダヤ人の排外主義

この場合は、この譬は律法学者らに対してイエスが「隣人」の意味を伝達する物語、つまり律法学者のユダヤ教的排外主義への批判とその転換が譬の語りの目的ということになる。

以上はヴァイアの行為体分析の例であるが、この分析の問題点はクロッサンのヴァイア批判が示すように（[1974b:82~107]）、分析の方法が統一されておらず、研究者の間に十分なコンセンサスが存在しないこと、そして異なった分析方式と結果が示されたときにいずれが譬の分析として適切であるかについての基準が明らかでなく、さらにはそもそも譬の理解に行為体分析がいかなる寄与をするのかについても疑問があることなどである。またグレマスの行為体モデルがイエスの譬に対して複雑すぎるため、より単純なモデルを提案する研究者も存在する。⁽¹⁵⁷⁾ 例えばイエスの譬の多くが三行為体構造を持つという立場からその構造分析を行う斎藤論文([1981])などを挙げることができる。斎藤論文は佐竹の「共観福音書のたとえにおける二種の人間群」（劣者尊重・優者は認）という問題、つまりイエスと原始キリスト教における人間観あるいはイエスを中心とした共同体の社会層といった問題を譬の構造との繋がりで論じる可能性を示唆している。⁽¹⁵⁸⁾

4: 思想分析（→ 釈義）：次に、以上の分析を前提として良きサマリヤ人の譬の思想レベルの考察に進むことが可能になる。その例として、譬が我々に対して持つ意味——宗教的現実とは何か、宗教的現実とは我々の日常性にいかなる作用を及ぼすのか——について考えてみたい。

イエスの宗教的メッセージの核心が「時は満ちた、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信ぜよ」（Mk. 1. 14）であるとすれば、イエスの譬も「神の国」の到来との関係でとらえることが必要になる。⁽¹⁵⁹⁾ 実際イエスの譬はしばしば「神の国」の譬と言われる。「神の国を何に比べようか。また、どんな譬で言いあらわそうか」（Mk. 4. 30）。ここでもし「イエスが譬で語る語り」（＝＜宣教＞）において「神の国」は経験可能な仕方で現実化した（→言葉の出来事。Sprachereignis, Sprachgeschehen）とすることができるならば、これまでの分析からわかることは、譬において現実化する神の国（宗教的現実）とは日常的世界の在り方とその論理の相対化、批判、転換として生じるということである（→パラドックス）。イエスの譬の語りを聴くというプロセスにおいて生き生きしたイメージによって経験される神の国に直面すると

きに、転換を要求されるのは我々が日常的に自明なものと見なしている価値観、生き方である。良きサマリヤ人の譬の範囲でいえば、問われている日常の論理とは、他者を敵と味方という二つのグループに分断して捉らえる「敵一味方」の論理であり、他者の不幸への無関心、隠れた差別的偏見の論理である。これらが我々の日常を規定していると共に、日常の矛盾と対立を強化し固定化するものとして作用している。イエスの宗教的主張はこの固定化が逆転されないところには真の救いも自己の完成も有り得ないということである。それは、日常の敵一味方の論理を越えた人間の在り方の形成の要求と、それがまさに日常の中で、日常の論理を転換する仕方で現実化されつつあるという約束に他ならない。これは隣人についての正しい知識の獲得という次元の問題ではない。正しい知識と正しい意志にもかかわらず、正しい行為が行い得ない所に人間の現実と悲惨さがあるのであり（Rom. 7）、従って問題は「誰が隣人か」（知識）ではなく、「あなたも同じようにする」こと、つまり同じような状況において愛の実践（＝敵一味方の論理の克服）を行うことができる新しい自己への転換である。このような主体の形成を実現するところに宗教の意味があるのであって、その役割を果たせないとき宗教の存在意義はどこにあるか、とイエスの譬は問い掛けているのである。譬において出来事として生成する神の支配は、語りに聴く（あるいはテキストを読む）というプロセスを通して生じる古い存在の新しい存在への転換として経験される、と考えることができるであろう。

3) イエスの譬とパラドックスあるいは言語行為論

良きサマリヤ人の譬の分析から導き出された思想的帰結、つまり宗教的現実が日常的論理を転換するように要求するということは、譬をパラドックスの観点から考察することを促す。アレゴリカルな解釈に反対することによって現代の譬研究の出発点となったユリヒャー以来、イエスの譬はその歴史的真正性(Echtheit)と言語表現のユニークさにおいて多くの研究者の関心を集めてきた。しかしこれまでの譬の研究の主力は譬がもたらすイエスあるいは原始教団についての歴史的インフォメーションや教義との関係づけに注がれてきた。それに比べて譬の言語性あるいは文学性の分析は長い間不十分なレベルにとどまっていたと言わねばならない。つまりルカ伝10章の「良きサマリヤ人」に関して言えば、律法学者やパリサイ人との論争といったイエス

の宣教活動の歴史的状況の問題、あるいは10, 25-29:36-37 の枠構造の成立を含めた譬の伝承史的变化の問題、あるいは神の国の譬という言い方が示す譬と神の国の教義や終末論との関係、といった問題設問に研究者の関心は主に集中してきたのである。しかしこの譬を理解するためには、歴史的あるいは神学思想的レベルの研究に加えて、そのパラドキシカルな言語構造に着目する必要がある。イエスの時代のユダヤ人とサマリヤ人の関係を念頭に置くとき、前後の枠組みまで入れたこの譬がサマリヤ人＝隣人という、いわばルターの義認論における義人＝罪人と同様の論理構造、つまりパラドックスを形成していることがわかる。またこのパラドックスがサマリヤ人＝敵という当時の日常的常識（日常的「隣人」コード）を背景に機能していることを考えるならば、これが日常的ドクサの相対化、批判、逆転といった効果を引き起こすのに適した内容と構造を持つことも明らかであろう。宗教言語のパラドックス性は単に歴史的あるいは神学思想的な情報の伝達の問題に還元できないのであって、ドクサに衝撃を与え、それを相対化し転換するという効果をもたらすところに譬を語るという宗教行為（発話行為）の決定的な意味があると云わねばならない。⁽¹⁶⁰⁾ ユダヤ社会の日常性を規定していた隣人・敵コードの逆転がこの譬の言語的効果なのであり、神の国のリアリティーもこの言語的衝撃力との連関においてこそ十分な意味で理解可能になるのである。そしてこうした譬理解はティリッヒの宗教言語論と聖書解釈学との接点となる。なぜいわずアレゴリカルな解釈がイエスの譬として不適切であるかは次のように説明できるであろう。アレゴリカルな解釈（イエスの譬のアレゴリー化）とは、テキストの表面に現れた個々の語句の背後に秘教的コードを想定し、それを固定化することを意味する（→特定の教義や倫理的指針の読み込み、教育的機能を与える）。つまりそれが共同体の外の人間には理解できないものであっても、アレゴリー化は共同体内のメンバーにとっては一つのコード化であり、本来共同体の内と外との分断や固定化を転換するものとして機能する構造を持っていたイエスの譬をそれとは反対のものに変化させるものなのである。イエスの譬はそのパラドックスの持つレトリカルな効果を正当に評価し、その転換力を回復するような解釈（リクールの言う回復的解釈学）を必要としている。なぜなら、自明な日常的コードの虚偽性をパラドックスの力で顕にし、それを転換するヴィジョンを創造するところに譬の生命力があるからである。

前節ですでに指摘したように、宗教言語のパラドックス性のもつ日常性の
支配的論理を転換するほどの衝撃力、そして情報の伝達とコードの転換効果
との二重性を説明する理論的枠組を考えようとするとき、オースティンに始
まる言語行為論はきわめて示唆的である。オースティンは「語る」という行
為のもつ実践的性格を言語分析によって明らかにした。それによれば、言語
行為にはインフォメーションの伝達や事実の記述を行う事実確認的発言
(constative utterance)の他に、行為遂行的発言(performative utterance)
と言うべきものが存在する。例えば「私はこの女性を妻にします」という結
婚式での新郎の誓いは新郎の心理状態の記述をねらっているのではなく、実
際に結婚を成立させるという実践的な行為を遂行するものと考えられる(オ
ースティン[1962(1980):1~11])。しかし言語行為論で重要なのはこれら
二つのタイプの発言が区別されるということよりも、サールやリクールによ
って明らかにされたように、一つの発言が事実確認的であると同時に行為遂
行的であるという点である。例えば「雨が降ってきた」という発言は事実の
記述であるだけでなく、状況によっては開いた窓の近くにいる人に対して窓
を閉めるようにという命令の行為となり、更には実際に窓を閉めるという行
為を遂行させるものとなる。従って先に述べたように宗教言語におけるパ
ラドクシカルな言表が一定のコンテキストの下で聞き手に対して大きな効果
を及ぼすという著しい言語的特徴を持つとするならば、それはまさに優れた意
味で行為遂行的と言える。実際「良きサマリヤ人」のパラドックスは、それ
が適切に作用するならば、日常の敵味方論理の自明性に埋没している人間に
対して大きな衝撃を与え、その日常性を転換しそれに相応しい行為を遂行す
るように変革する。この譬の枠部分はこのようなパラドックスの行為遂行性
をよく示している。つまり、「隣人とはだれがなのか」という譬の導入が、
「あなたも行って同じように行いなさい」という行為遂行の要求で閉じられ
ている。これは情報を受け取る受動的人間から、相応しい行為を遂行する主
体への転換を意味しており、「良きサマリヤ人」の譬はこの転換を効果的に
遂行するのに適した言語構造を持つと言えよう。ここから適切に機能した宗
教的パラドックスは適切な行為を遂行させると結論できる——もちろんこの
適切性条件(conditions for happy Performatives)自体をどのように考える
かは問題であるし、またこれと制度化された規約的手続きとの関わりを考慮
に入れる必要があることを考えれば、譬の語りあるいはそのパラドックス性

を言語行為論における厳密な意味での「行為遂行性」と捉えることができるかはきわめて問題的事であることがわかる——。宗教言語論の最終目標は宗教言語が元来持っていたこの行為遂行的衝撃力を回復するのに寄与することであると思われるが、そのためにもレトリカルなレベルにおける宗教言語の言語的特性の正しい理解が必要であり、パラドックスはこの核心に関わると言えよう。

4) まとめ

本節のこれまでの具体例に即した分析によって、隠喩、読解行為におけるイメージ形成のプロセス（解釈学的プロセス）、神学的実在（宗教的現実）、パラドックス、イエスの譬という問題連関において展開してきた、ティリッヒの宗教言語論あるいは象徴論を批判的発展的に継承するという我々の試みの全体像は、ある程度まとまった形において示すことができたと思われる。最後に宗教言語のパラドックスを言語行為論と結び付ける際の問題点を指摘して、本章の締め括りとしたい。

言語行為論の要点の一つは発言の行為遂行的性格は規約に依存するということである（レヴィンソン[1983:227～243]）。つまり発言が行為遂行的なものとして了解可能になる前提は、その発言がどのコンテキストで発話されたときに、いかなる行為を遂行するように意図されているのか、についての共通理解（コード）が、話し手と聞き手との間に存在することである。つまり話し手と聞き手の間に共通の規則が存在することが発言の行為遂行性を支えている。例えば、「私はここにお前を離縁する」(I hereby divorce you)と言っても、それが制度化された規約と結びついていないかぎり、離婚が成立するわけではない。言語行為がその発話内的力を発揮するためには、規約に結び付いた一定の適切性条件、あるいは本質条件（サール）が満たされねばならない。しかし言表を規定する規約あるいはコードはパラドックス性と緊張関係に立たざるを得ない。なぜなら例えば「良きサマリヤ人」の譬のパラドックスはユダヤ人とサマリヤ人の対立という社会的規約・コードを前提として機能するが、しかしこれはこのコードの再生産を意図しているのではなく——「良きサマリヤ人」の譬のパラドックスは、「ユダヤ人：サマリヤ人＝善（隣人・味方）：悪（敵）」というコードを転換する機能を果たしているが、これはアレゴリー化（制度化）によって、容易に「キリスト者：

異教徒＝善：悪」に類したコードに固定化されてしまう——、むしろ社会の規範的コード自体の転換を目指しているからである。つまり宗教言語のパラドックス性を言語行為論から理解しようとするならば、コードの転換をいかにコード化できるのか、あるいはコード化自体の内にそのコード化を転換する機構をいかに組み込み得るのかという問題に直面せざるを得ない（おそらくこれは論理的にもパラドックスになる）。これは、言語行為論の実例としてよく取り上げられる約束、命令、信念、警告、宣言、誓いといった個別的な言語行為とは別のレベルの取り扱いが、パラドックスに関して必要となることを意味する。⁽¹⁶¹⁾ つまりこれらの言語行為が社会的に共有されたコード、規範体系に依拠しているのに対して、宗教言語のパラドックスの特性はこの規範体系の構造転換あるいは新しいコードの創造を意図しているところにあるのである。この脱コードのコード化は論理学的哲学的にきわめて興味深い問題であるが、これは宗教学的に見ても広範な問題連関に関わっていることがわかる。例えばこの脱コードのコード化の問題は、カリスマと制度化の緊張関係という宗教学の古典的問題とパラレルであり、⁽¹⁶²⁾ されには神学における教会論にも関係する。実際ティリッヒのパラドックス論は特に「恩恵の形態」という概念を通して、教会論に密接に関わっているのである。⁽¹⁶³⁾ 本章の内容は宗教言語の問題連関の一部をカバーするに過ぎないが、これにより、宗教自体の理解にとって「言語」がきわめて重要な問題であることを示すことはできたと思われる。

(1) ティリッヒのキリスト論に対しては、これまで様々な批判がなされてきた。後に見る信仰と歴史研究と関係、アナログアや形姿の問題などの他にも次のような批判がよくなされている。①存在論に基づいたキリスト論の象徴的解釈によってキリスト論の人格的性格(イエス・キリストと神との人格的な子-父関係など)が非本来的なものとされ、キリストにおける神性と人性との不可分な統一性が危うくされている。これはティリッヒのキリスト論に対する最も一般的な批判であり、同時にティリッヒの三一論への批判にも関わる(ネレンベルク[1966:183 ~200]、大林[1981]など)、②ティリッヒのキリスト論(とくにティリッヒの言う肯定的逆説)はキリストの出来事の逆説性、蹟きの可能性を正当に扱っていない、これは23年の有名なバルト(ゴーガルテン)とティリッヒの論争におけるバルトのティリッヒ批判の要点である。バルト神学とティリッヒ神学は様々な比較研究がなされているが(『日本の神学』26, 1987 の大島、細川、近藤の各論文はこの比較がきわめて広範な問題を含んでいることを示している)、バルトとティリッヒの対立の決定的なポイントはバルトが語っているようにキリストの出来事の逆説性をめぐっている。「さてこの対立に決着がつけられる場所は、実にキリスト論であろう」(バルト[1923:105])と述べている通りである。なおバルト研究の立場からこの論争を分析したものとして、大崎[1987:113 ~116]は問題点を適格にとらえている。③ティリッヒによるキリスト論の救済論あるいは機能論への徹底した還元は([1957a:150])、ナザレのイエスの歴史的現実性を解体する危険がある。これはパネンベルクがキリスト教神学史において救済論の動機づけの中心的意義を確認したうえで([1964:33 ~41])、この救済論的アプローチの危険性を論じる場合の論点であり、その迷関でティリッヒのキリスト論においてとくにこの危険性が尖鋭化していると論じている(ibid.:42ff.)。しかしティリッヒとキリスト教神学の伝統的キリスト論との相違の一面的強調はギルキーの主張する通り公平なものとは言えない(ギルキー[1985:318])。

以上のようにティリッヒのキリスト論については賛否両論が存在するというのが現状であるが、ティリッヒ神学がティリッヒなりにキリスト論中心的事実であることは確認する必要があるだろう(モロジン[1952:266f.]、ギルキー[1985:313]、フィッシャー[1989:207 ~229])。なおギルキーの場合、この他の神学の諸部門の問題がキリスト論において定義された概念(=新しい存在)によって形づけられているという意味で「キリスト同形的な神学」(christomorphic theology)という表現も見られる)。もちろん問題はキリスト論中心という場合のキリスト論の内容である。

なお、ティリッヒのキリスト論の研究はあまりにも多くの数にのぼり、ここでその全体をまとめることは困難である。よって以下の注においては、より限定されたテーマについて、代表的研究を指摘するにとどめたい。またシャーレマン[1989b:183~196]は、ティリッヒのキリスト論研究に関して、スミス、パルマー、ケルゼーを論評している。

(2) ティリッヒの1911年のキリスト論の神学的聖書学的背景については、ティリッヒのドイツ語全集の補遺に収録されたカッセル講演に対する編集者の序([EN, VI:28~31])において簡単な説明がなされている。またティリッヒのキリスト論の背景についてのより詳しい説明としては、ツァールント[1966:260 ~281]、マクグラース[1986:126 ~160]を参照。

ケーラーとティリッヒとの関係については多くの研究者が問題にしているが、とくに

バウク[1984:152～209]、ヴェンツ[1989]が重要。またティリッヒのキリスト論がケーラーのキリスト論を継承していることは、本論文におけるティリッヒのキリスト論の要旨とケーラーの『いわゆる史的イエスと歴史的・聖書的キリスト』とを比較すれば明らかであろう。ティリッヒ自身が述べるように、ティリッヒがケーラーから継承したのは、信仰義認が認識行為にも拡張されるという考えと、信仰のキリストの確実性と聖書の歴史的研究との関係理解であるが、これらはいずれもティリッヒ神学の基本に関わるものである([HCT:509ff.])。しかしこの他にキリストの形姿(Bild)と信仰との関係理解においてもケーラーとティリッヒとの連続性は明白である。

- (3) [1957a:150]。この点については注1のパネンベルクの著書の箇所を参照。キリスト論への救済論的アプローチの危険性とは、このアプローチによって我々にとってのキリストの意義(我々の救済のため)のみが重視され、歴史的イエス自身についての問いが二次的なもの、重要性のないものとされることである。パネンベルクの主張は、イエスの意味は我々にとってのイエスの意義から分離できないが、しかし救済論はキリスト論の原理ではないというものである。これはバルト以降の神学的状況(シュライエルマッハー的な『信仰論』、つまり信仰→教義の理解という方向への批判)の中で理解されるべき主張であるが、同時にバルトとパネンベルクにおける歴史概念の相違が際立つのもこの点においてである。ティリッヒ研究の問題としては、このパネンベルクの批判は正しいかどうかを検討されねばならない。確かにティリッヒはキリスト論が実存的疎外にある人間の問いとその答え(救済)の問題から理解されるべきであることを明確に主張している、しかしこれがティリッヒにおいて直ちにイエスの歴史的現実性の解体につながるというのは議論の飛躍であり、ティリッヒの「相関の方法」への誤解があると言わざるを得ない。つまり答えと問いとの相関が直ちに答えの固有性の解消を帰結するわけではない。この点を論拠としてなされる、ティリッヒにおいてイエスの歴史的実在性が否定されているという判断は正当ではない。問題はこの歴史的現実性がいかに認識あるいは経験可能であるかであり、そもそもこの点でティリッヒとパネンベルクとは意見を異にしているのである。これは現代聖書学の再構成する史的イエスと歴史的実在のイエスとの関係性の問題であり、この点でティリッヒはブルトマン的であり、パネンベルクはブルトマンの弟子に近いと言えるかもしれない。いずれにせよ、「救済論的アプローチ=歴史的実在性の解消の危険」と結論を急ぐ必要はないのであり、救済論との不可分な問題としてキリスト論を扱うこととイエスの歴史的実在性の正当な評価とを両立させる可能性に道を残しておくことが必要ではないだろうか。

- (4) 宗教社会主義論とキリスト論とを繋いでいるのは、宗教社会主義論における「カイロス」概念である。宗教社会主義論における歴史哲学の中心テーマであるカイロス論が本来キリスト論との関連をもち、またそれがティリッヒのカイロス論の展開において実際に確認できるということについては、本研究の第5章で詳しく論じられる。歴史とキリスト論との相関については[1930d:190]で明確に論じられている。また宗教社会主義論との関連における「本質」概念の批判とは33年の『社会主義的決断』に表れているものであり([1933a:232f.])、ティリッヒは歴史的実在に対しては、ギリシア哲学以来の本質論における本質(実体)と現象との関係理解は不適切であり、「原理」という概念を導入すべきであると主張する。この歴史的現実において現実化し発展する「原理」は、テ

イリッヒにおいてキリストの受肉の問題と結び付いている。「原理」(principium)とは「始め」において神と共にあり、歴史において受肉したロゴスについて言われる「始め」(アルケー)であり、単に発展プロセスの発端に位置するだけでなく、そのプロセス全体を規定している原理なのである。

- (5) 「言語論的転回」(Linguistic Turn)はベルグマンの造語であり、ローティ編集の同名の論文集([1967])で有名になった言葉であるが、その内容については、M. ジェイ:「思想史と言語論的転回 — ハーバーマス=ガダマー論争の意味するものの — 」(黒木美智, 三好みゆき訳『思想』, 1987, 4, no. 754, 29~54頁)を参照。また同様の事態を象徴論という観点からとらえているものとして、ランガーの「象徴化という基本的観念」=「我々のすべての人文的な諸問題の基調」という見解は有名である(ランガー[1979²(1942):25])。このような思想史の理解はカッシーラーの「象徴を採る動物としての人間」をはじめ多くの類例が指摘できるであろう(カッシーラー[1944])。
- (6) リクール[1976:89f.]。ここでリクールがフレーゲとフッサールとを同一の傾向として理解していることの内容に関してはモハンティ[1982:1~17]に詳しい。両者の並行性は意味の理論だけでなく、心理主義批判など広範な領域にわたる。
- (7) この点についてイッガースはフランスのアナール学派をフランスの実証主義的伝統からのドイツ歴史主義への批判として説明している(イッガース[1975(1984²):43~79])。とくにアナール学派とフランス構造主義の密接な関係の指摘は、従来通時と共時との対立という見方を修正するうえで示唆に富んでいる。また第二次世界大戦後のドイツ(西)における歴史主義から「歴史的社会科学」への転換についてはイッガース[ibid.:80~122]を参照。
- (8) バルト、ティリッヒ、ブルトマンに続く世代の神学あるいは宗教哲学に関連する代表的な宗教言語論・象徴論としては、ラムゼー[1957]、マッコリー[1967]、ギルキー[1969]、リクール[1975a], [1975b], [1976]、ユンゲル[1974], [1977]などが挙げられ、解釈学関係を含めれば枚挙にいとまがない。これら代表的な宗教言語論(もちろん狭義の宗教言語を扱っているということではないが)について、それぞれが例えばラムゼーは論理実証主義・分析哲学との、マッコリーはハイデgger哲学との、ギルキーは現象学およびホワイトヘッドのプロセス哲学、そしてティリッヒとの、リクールは英米の言語哲学、記号論、構造主義との、ユンゲルはドイツ観念論、ニーチェ、ハイデggerとの関係を哲学的背景に持つことも、宗教言語論の広がりを示している。
- (9) バルトの思想展開(弁証法神学から神の言の神学へ)については、トランス[1990:6~8]、あるいはトランス[1962]を参照。またより詳細な研究としては、掛川[1990]は20年代から30年代にかけてのバルトの思想の展開を分析することによって、「ローマ書」以降の3回にわたる体系の構築を指摘している(三位一体論の体系の解釈学的原理としての積極的受容と、それによる「神の言葉」モチーフの合理化)。
- (10) バルト、ティリッヒ、ブルトマン以降の神学の動向については、森田[1987]、あるいはモルトマン[1988]を参照。
- (11) 「解放の神学」は様々な運動の総称であり、本研究でも論じるように次のようなものが含まれる。1. ラテン・アメリカの政治的経済的解放の神学(カトリック系、グディエレッツなど)。これには識字教育の実践、生成語の探求による抑圧状況の意識化(被抑圧

者の教育学)を問題にしたパウル・フレイレなど広範な広がりが見られる。2. アメリカを中心にしたフェミニスト神学。3. アメリカにおける黒人解放の神学。4. アジアにおける解放の神学、例えば韓国の「民衆の神学」、5. 日本においても、在日朝鮮韓国教会における神学、部落解放の神学。5. その他のアジア、アフリカにおける神学形成の試み。これらは通常「解放の神学」として総称されるものであるが、問題は解放を必要とする人間の状況の複雑さのために、以上の多様な立場の相互関係が対立あるいは緊張を含んでおり、それらの積極的な連帯を困難にしていることである。これは簡単に言えば、ある関係においては抑圧され搾取されている者も、他の連関では他者の抑圧者であるという問題である。例えば、政治的経済的解放を目指す人間が、同じ社会における人種的差別や女性差別をまねがれているとは限らないということである。なおティリッヒと解放の神学との関係についての議論としては、ライツ[1978]、シュテンガー[1989]などがある。

(12) この問題に関して、黒人霊歌、ブルースを具体例とした研究としてコーン[1972]も参照。

(13) 女性解放の神学における、言語の問題については、例えばキャロル・クライスト/ ジュディス・プラスカウ編の『女性解放とキリスト教』(奥田、岩田訳、新教出版社 1982)に所収の論文、特に序論とJ. プラスカウ、M. デイリーの論文を参照。また韓国における民衆の神学における言語の問題については、『民衆の神学』(李仁夏、木田献一監修、キリスト教アジア資料センター編、教文館 1984)を、とくに玄永学「韓国仮面劇に対する神学的一考察」徐南同「二つの物語の合流」などを参照。またアジアの神学における「物語」の重要性については、台湾の神学者である宋泉盛の「民話の神学」(1984年日本語訳)、「民衆物語の神学の新しい地平」(『福音と世界』1992年7、8月号)が存在する。また、日本における部落解放の視点から、栗林[1991:105 ~116, 149 ~160]は、抑圧、差別状況の言語化、言葉の回復、象徴と物語の意義を論じている。被差別部落解放の神学においても本研究と同様の指摘がなされている(栗林[1991:105 ~116, 149 ~160])。

(14) リクールは「実存と解釈学」([1969])において人間の実存に関して緊張関係にある三つの解釈学の方向性を指摘している。第一はフロイトの精神分析に見られる、実存(主観)の背後に欲望を発見する「始源論」、第二はヘーゲルの精神現象学におけるような実存の意味を前方へと展開する運動に中に見出だす「目的論」、第三は人間が自らを聖なるものへを向けるための儀礼や神話の記述を目指す宗教現象学(レーウやエリアーデ)の「終末論」である。これら三つの解釈学の弁証法によって人間存在の存在論的構造を顕にしようというのがこの時期のリクールの構想であり、これは象徴解釈学として遂行された([1969: 27f.])。ここで述べた還元主義的解釈学とはこの象徴の始源論に、また回復的解釈学はその他の、とくに終末論に対応する。リクール自身は、人間を抑圧から解放する批判機能において還元主義的解釈学の意義を認めるが、象徴・神話解釈には最終的に回復的解釈学の立場を取る必要があると考えている。この他にブルトマンの非神話論化への評価などにおいても、リクールの見解はティリッヒの見解と一致する点が多い。

(15) カッシーラーはアレゴリカルは神話解釈の萌芽を、神話と哲学との二つの領域に関

わるギリシア哲学の「アルケー」概念が神話的な始源と哲学的な原理とに分離する（クリシス）ことの内に認める。これによって神話は思弁的あるいは自然科学的あるいは道徳的真理に着せられた外被として——これは神話が意識に対してもつ独自の現実性を否定するものとなる——、つまりアレゴリカルな仕方で解釈されることになる（カッシーラー[1925(1977):3f.]）。近代においてこれを徹底的に批判し、神話のタウテゴリカルな解釈、つまり神話をそれ自身の独自の真理性を有する精神の自律的な形成体として解釈することを提唱したのがシェリングの神話の哲学であった(ibid.:7)。

(16) ティリッヒはその後期思想においてフロイトをはじめとした精神分析学や精神治療の問題を積極的に神学的あるいは宗教哲学的に取り上げるようになる。これは1952年の自伝において、「人間の神学的理解と精神治療的理解との間の関係の問題はますます私の関心の前面に出てきた」と述べられる通りである([1952b:18])。これについては、例えば[1952a], [1957a]における人間存在に関する様々な洞察の中に、そして関連テーマを論じた諸論文において具体的に知ることができる([GW. VIII]に所収の諸論文を参照。304～335)。この点に関するティリッヒ研究も少なくないが（例えばルーミス[1969], ロジャース[1985], ウラノフ[1985]など）、最近の研究でティリッヒのフロイト論の簡潔な分析として、ペリー[1988]が挙げられる。またティリッヒの思想発展における精神分析への接近の意義を人間学への接近という点から指摘するものとして、シェーフアー[1988:116, 143, 171, 277]が重要である。

(17) これはティリッヒの宗教論の基本的問題であり、本研究では第8章で、ティリッヒの宗教批判への応答を分析する際に論じる予定である。

(18) ここでティリッヒが「文化形態論的解釈」として具体的に何を考えているかは明確でないが、例えばパネンベルクはこの用語をシュベングラー、トインビーにおける歴史の統一性の議論の仕方（様々な文化圏の生成や衰退の類比による）に対して用いている（パネンベルク[1959:(1979³):72]）、またティリッヒの象徴論・神話論の視野に入っていた可能性の高いものとして、歴史的な文化圏によって神話形成の統一性を説明しようとした神話研究（例えば汎バビロニア主義など）を指摘することができるかもしれない（カッシーラー[1925:23f.]）。

(19) この点の詳細な検討を含めて、ティリッヒの象徴論、アナログア論を分析し、その後のティリッヒの象徴論の研究の古典的存在となったのが、ネレンベルクのティリッヒ研究である（ネレンベルク[1966:13～68]）。またドイツの哲学的・神学的伝統を踏まえて独自の宗教哲学における象徴論を展開した波多野[1935(1969):39～48, 74～77, 130～137, 205～212, 221～253, 275ff.], [1943(1969):303～307, 445～478]の象徴論はティリッヒの象徴論との関係でとらえるときいっそう興味深いものとなるだろう。

(20) ティリッヒとシェリングの比較研究、あるいはティリッヒに対するシェリングの影響についての研究はかなりの数にのぼる。それはティリッヒ自身が、自らの思想の形成に決定的な影響を及ぼした思想家としてシェリングを挙げていることから当然のことである。主なもののだけでも、モクロッシュ[1976]、ストーン[1978:3～35]、ヴェンツ[1979:58～110]、レップ[1986:137～146, 152, 156～164, 175f., 243]、シュッスラー[1986:162～175]、シュタインアッカー[1989:37～61]、ヤール[1989:19～43]、藤倉[1992:16～63]、など。この内モクロッシュの研究は他の研究者において繰り返し引用

される古典的なものであり、またこのテーマにおけるティリッヒ研究の研究史に関してはヤール[ibid.:20～24]が適格なまとめを行っている。

- (21) このような神話、啓示の理解に関して、ティリッヒがシェリングから継承したものを確認するためには、ティリッヒのシェリングをテーマとして二つの学位論文と、ティリッヒ自身の宗教哲学あるいは神学とを比較することが必要になる。その場合に、シェリングについての学位論文における宗教史と20年代のティリッヒの思想における宗教史とを比較するならば、この影響は明瞭になる。学位論文では、シェリングの宗教史が「神話論(神話論のプロセス:異教の神話論)→合理のプロセス(ギリシア哲学、中國思想、仏教)と啓示(ユダヤ教→キリストの出来事とキリスト教)」という仕方でも再構成され、25年のマールブルク講義では宗教史に相関する啓示史が「異教→ギリシア思想→ユダヤ教→キリスト教」という形で示される。このような宗教史の枠組みと、宗教史全体(神話も啓示も含む)が人間存在の矛盾の克服([1912])あるいはデモニッシュなものとの戦い([1925b])として解釈されていることとの中に、ティリッヒがシェリングから受け継いだものを確認することができる。なおティリッヒにおける宗教史の問題については、本研究の第9章を参照。

- (22) 同様の議論としては、[1957b:253～256]を参照。

- (23) 後期ティリッヒにおいても、「破られていない神話」(神話をそのまま文字通りに受け取ろうとする精神性、神話的現実が自明性を持って受容されている精神状況に対応。これが神話に対する正当な批判を意識的に抑圧するようになると、それは偶像化へ変化する)が破られることが必要であると、しかしそれは単なる神話の否定としてではなく、神話が我々に究極的に関わる事柄を表現する象徴であるという正しい理解にしたがって行われねばならないと主張されている(ibid.)。しかし後期ティリッヒでは、この破られていない神話から破られた神話への移行は合理的精神や預言者による神話批判という宗教史の文脈で理解されているばかりでなく、さらに神話解釈の課題として位置づけられる。これがティリッヒのいう「非字義化」(Deliteralization)である([1957a:152, 164])。これによってティリッヒは、神話を素朴にあるいは意図的に字義通りに理解するのでも、また神話を科学的世界観に不適格なものとして完全に放棄しようとするのでもなく、むしろ神話からそれが表現している究極的関心を読み取り、神話を宗教的関心の主要な表現形式として理解しようとしているのである。

- (24) ティリッヒにおける宗教、神話、科学の三者の関係性の理解を、ここから読み取ることができる。まず、宗教は無制約的なもの、超越的なものへの精神の志向性である([1930a:234])。これに対して、神話は宗教において志向された無制約的なものを表現するために有限な経験領域から取り出された要素によって構成された象徴(あるいは象徴の結合としての象徴体系)である(ibid.:230)。そして科学は経験領域としての世界を合理的に把握しようとする(ibid.:232)。このように三者は原理的には相互に区別されねばならないのであって、この区別が厳密になされる限り不毛な対立は存在し得ない。しかし、現実にはこれら三者の間には様々な結合や混同が存在し、複雑な問題を生じる原因となっている。神話は宗教の不可避的な表現形式であり、神話が破られていない場合には無制約的なものとその表現形態との混同(→偶像化)が生じる(ibid.:230ff.)。また神話における無制約的なものと有限なものとの結合は、神話において神観と世界観と

が結合していることを意味する。これは神話と科学との結合が、少なくとも歴史のある段階においては存在したことに対応する。もちろん、科学は合理性を追及する過程で、神話的要素から脱却したのではあるが。重要なことは、神話において、宗教的志向性（超越の意識）と科学的志向性（内在の意識）が結合していること、そして神話が破れる過程でそこから神観と世界観、反神話的宗教と反神話的科学とが分化してきたことである(ibid.:232)。

(25) ここで我々は、象徴論の形成期である1920年代前半を中心とした時期のティリッヒの思想に関して、4つの主要なテーマを取り上げた。これらのテーマの設定については実際にこの時期のティリッヒの著作のタイトルを検討するだけで、容易にその存在が確認できるであろう。しかしここで注意しておきたいことは、まずこれらのテーマが相互に別々に構想されているのではなく、相互に緊密に迷関していること、つまり本研究の第一部で論じたように弁証神学という視点から見ることによってテーマ間の相関関係が明白になるということ、次に伝統的な教義学のテーマを扱ったものがこの時期にはきわめて少ないことである。20年代前半に比較して20年代後半になると、啓示論やキリスト論といったテーマの論文が見られるようになり、このことに関してティリッヒにおける宗教哲学からより神学的な立場への移行を論じる研究者も見られるが、この変化をティリッヒの思想家としての基本的スタンスの変化という意味で論じるのは適切ではないだろう。もちろんキリスト論が直接的なテーマとして取り上げられるようになるのはティリッヒの思想の発展に関して重要な指摘であるし(クレイトン[1980:205])、また25/26年の前後でティリッヒの思想の転換を見るのも正しい。しかしこれは上に挙げた宗教哲学から神学への変化とは別のレベルの問題である。このような視点の設定はティリッヒにおける宗教哲学と神学との関係理解、つまり両者の相関（一般化された意味で）という関係理解とはまったく異質な視点（宗教哲学と神学のあれかこれか）の導入であるを言わざるを得ない。

(26) この28年の最初の象徴論のモノグラフにおける象徴の4規定の訳語をどのようにするかは難しい問題である。これを決定するにはもちろんその意味内容と言葉の成り立ちを検討することは当然であるが、その他の手掛かりとしてはこの論文の英訳([1940a])を参照することが考えられる。英訳では、Uneigentlichkeit→figurative quality, Anschaulikeit→perceptibility, Selbstwichtigkeit→innate power, Anerkenntheit→acceptability となっている。まず4番目の規定については「承認性」で問題ないであろう。1番目の規定は、英訳よりももとのドイツ語の方が規定内容により即しており、本研究でも「非本来性」とした。これに対して2番目については「直観性」や「観照性」なども可能とは思いますが、その意味が例えば理念などが対象性にもたらされる、つまり具体的なイメージにおいて経験可能になるという意味であること、またこれが後の象徴論では「開示性」(opening up)という言葉で芸術作品を具体例として説明されていることを考えて「具体的直観性」と訳すことにした。一番困るのは3番目の規定である。ドイツ語を直訳すれば「自力性」となるであろうが、これは日本語としての適切とは思われない。なぜなら仏教における自力・他力の対比に引き付けられてしまうからである。そこで本研究では、英訳とそして意味内容（象徴が象徴されるものに参与することによってまったく恣意的に交換される標識とは区別される固有の力を持つということ）とか

ら、必ずしもこなれた表現とは言えないが「固有力性」という訳語を当てることにした。

(27) この規定は後の象徴論では様々な言い換えがなされる。その代表は後に詳しく論じられるように「指示性」(point to)であるが、その他の言い方も参照するとき、この規定の意味はよりよく理解可能になる。例えば『組織神学』では「神についての具体的表現の伝達具(vehicle)となる有限的現実の断片は、肯定されると同時に否定される」と述べられる([1957a:239])。この「否定」されるという面は非本来性の意味内容に対応し、また象徴に「それ自身を超えて指示するための適切な基礎を与える」(ibid.)という肯定面は「指示性」に対応する。また肯定と否定の「同時」が象徴における多義性の問題に関わることも明瞭である。しかし、これはさらに象徴論とティリッヒの20年代においてとくに強調された「逆説」の問題との関わりをも示唆している。このことはティリッヒの象徴論の形成の4つの文脈の一つであった宗教哲学において明確に示されていたことであった。つまり「逆説的なものへの信仰は無制約的な形式の承認のもとで無制約的な内実が制約的な形式において現臨することを肯定する」([1925a:155])が、無制約的な内実の制約的な形式における現臨と説明される「啓示」は単に逆説的と表現されるのではなく、「逆説的で象徴的」(paradox-symbolisch)と言われるのである(ibid.:160)。このように象徴の非本来性、指示性の規定が、宗教的な逆説の問題と関わっていることが判明する。ここから、本章の第7節でパラドックスの問題を論じる必然性が生じるのである。またこの「否定と肯定」という表現は象徴の「透明性」という説明にも関連している。例えば「終極的啓示の絶対的側面、つまりこの啓示における無制約的で変化不可能なものは、その啓示がそこにおいて現れる媒介物の完全な透明性と完全な自己犠牲とを含む」([1951a:151])と述べられるが、これによれば啓示を媒介する宗教的象徴の重要な性格はそれが啓示されるものに対して「透明」であることであって、それは非本来性や否定性という規定に一致すると言えよう。しかしこれに対しては、「肯定性」あるいは「固有力性」によって示唆される、象徴となる媒介物自体の積極的意義、あるいは象徴されるものと象徴となる媒介物との間の積極的関係が正当に表現されない、という批判がなされた(フォード[1966:113~117])。ティリッヒはこれに答える中で、「透明性」という言葉の曖昧さを認めつつ、むしろ「半透明性」(translucent)というメタファーを用いることを提案する([1966b:187])。これは、宗教的象徴に対してはそれを通して事物がはっきりと見えるようにするだけでそれ自体は積極的な寄与を行わない「窓ガラス」のイメージよりも、光は通すがその強さや色を変化させる「ステンドグラス」のイメージが、とくに象徴となる媒介物が物質的あるいは歴史的実在である場合(例えばサクラメントの場合)には適切であるということを示唆している。つまり非本来性、指示性という規定は、象徴の種類に応じてさらに細かな取扱が必要なのである(この点については本章第3節の1)を参照)。

(28) [1936:15f.], [1961a:345]。これは最後の戦時休暇のときの体験と述べられていることから考えれば、1918年7月のことと思われる。

(29) 以下の議論は「教会的問いとしての社会主義」([1919a])というティリッヒの最初の宗教社会主義論に基づく。

(30) この大衆論 — 啓示の担い手としての大衆 — はティリッヒの初期の宗教社会主義論の特徴の一つである。これはプロレタリアート大衆あるいはその自己意識である社会

主義に特有の宗教的意義を認めるという主張であり、30年代のヒルシュとの論争における重要なポイントとなって行く。この点については第5章を参照。またティリッヒの大衆論の研究としては、レップ[1986:80ff.] — 聖なる大衆という考えにおける非有神論的な神秘主義的神観念、形式的タイプに対する内実的タイプの宗教の優位 — 、ヤール[1989:220 ~234]のように初期ティリッヒにおける形式・内実概念との関連で論じるもの、アーメルング[1972:59~66] やライマー[1989:165 ~176]のようにティリッヒの宗教社会主義論あるいは社会倫理との関連で扱うものがある。

- (31) ティリッヒの宗教社会主義論において待望の象徴は社会主義運動と旧約の預言者との連関を表すものとして重要な位置を占めている。「社会主義は歴史への失望を知っている。……しかし、預言者たちがそうであったように社会主義も深い失望に出会うにもかかわらず、人間の根源的態度である待望を失わない。なぜなら、預言は<占い>ではなく、……預言者の態度は、歴史がそれ自身の中に、あらゆる瞬間において、新しいものへ、要請された約束へ向かっていることだけを前提にしているからである。待望は主観的態度ではない。それは歴史自身の推進力に根拠を持っている」([1933:311f.])、つまり宗教社会主義は「信仰の現実主義(gläubiger Realismus)、すなわち待望の現実主義(Realismus der Erwartung)でなければならない」(ibid.:224)。この待望が具体的象徴に関わっていることが、宗教社会主義論で象徴が問われる理由の一つなのである。この詳細については本研究第5章を参照。

- (32) 「しかし無制約的なもの自体は決して対象とはなり得ず、象徴だけが対象となるのである。その象徴において無制約的なものは直観され意図される。信仰は制約的なものからの象徴を通して無制約的なものに向かう志向性である。したがって、すべての信仰行為は二重の意味を持つ。つまり、それは直接型なる対象を志向するのではない。しかしそれは対象ではなく、対象において象徴的に表現された無制約的なものを意図するのである」([1925a:144]) から、象徴に対する非本来性、具体的直観性の規定を読み取ることができる。また「同一の理念が直接的意味と象徴的意味を、あるいは信仰の意味と文化的意味を持つことができる」(ibid.:146) は、非本来性とそれに基づく意味の多義性に対応する。また「象徴的力を持つことの一般的メルクマールは脱自性つまり無制約的なものによって満たされること(die Erfüllung mit dem Gehalt des Unbedingten)である」(ibid.:148) は、宗教的象徴の象徴作用がその象徴となる事物が象徴される無制約的なものによって満たされる、つまり無制約的なものに参与することを意味し、それは象徴の固有力性に関連する。またティリッヒは「祭儀共同体」(Kultgemeinde)の議論の中で「神秘主義的で修道士的な隠者たちもまた共同体の内実によって生きている。その共同体の利益社会否定的な要素を隠者たちは彼らの生活において祭儀的象徴的に示しているのである」(ibid.:167)、「祭儀共同体はその具体的象徴によってすべての直接的な共同体形式に逆説的でサクラメンタルな荘厳さを与える」(ibid.:168)と述べているが、これらは確かに顕に承認性を論じたものではないが、宗教的象徴が宗教共同体の祭儀と関係づけられていることは明瞭である。

- (33) 科学の方法論と意味内実との関係については第3章を参照。また芸術の様式と意味内実との関わりは科学の方法論と意味内実との関係に対応する構造を持っている。ティリッヒの文化の神学の主要テーマの一つは芸術(絵画、建築、ダンス、都市など)であ

るが（芸術神学）、その中で「様式」の分析は中心的位置を占める。最も初期の芸術神学の論文である、『造形芸術における宗教的様式と宗教的題材』（[1921]）においては、形式・内実という概念枠にしたがって、「様式は形式に対する内実の直接的作用(Binwirkung)」であり、「まさにあらゆる文化領域におけるこの様式の統一性に、ある文化圏、またある文化史的時代の同質性は基づいているのである。様式の統一性の根拠は共通の内実である」（[1921:93]）、つまり、内実と形式の結合の形態、あるいは内実が文化的形式において表現されるとききの型を反映しているのが芸術の様式であり、我々はこの様式から一定の文化圏や時代の宗教的質を読み取ることができることが論じられている。またこの様式がその時代の根本的な現実把握、時代精神に関わるものとして理解されていることも明瞭である（同様な議論として、第3章における科学のパラダイムについて論述を参照）。これはティリッヒの芸術神学の基本的立場——「それぞれの時代の芸術様式はその時代の宗教的実存の記録である」（[1961a:335]）——と考えることができる。ティリッヒは1921年の論文において、内実・形式の関係という観点から三つの基本的な様式として印象主義—写実主義（形式の優位）、ロマン主義—表現主義（内実の優位）、理想主義—古典主義（両者の均衡）を取り出し、それぞれについて宗教的意義を論じる。ティリッヒの芸術神学あるいは現代の芸術的文化状況への評価の特徴の一つは、現代における宗教的芸術の可能性が表現主義（広義の）の中に認められるという理解の中に確認できるであろう（[1921:93f.]）。

なお、ティリッヒの芸術神学に関する研究としては、アダムズ[1965:65～115]、田辺[1980]、バルマー[1984]、シャーレマン[1985]などを挙げることができる。この内でティリッヒの芸術神学全体を論じているものとしてはバルマーが第一に参照されるべきであるが、アダムズの研究もその価値を失っていない。

- (34) ティリッヒのプロテスタンティズム論については次の諸研究を参照。デルネ[1930]、アダムズ[1948:273～316]、ヴェントラント[1963]、ツールント[1966:439～467]、タバード[1965]、アーメルング[1972:133～167]、レーツ[1974:50～74]、ペイナダース[1980]、アンナラ[1982:54～80]、近藤[1980(1985):242～268]、シュニユーベ[1985]、芦名[1986a]など。この内、アダムズの論文はティリッヒの『プロテスタント時代』の翻訳者であるアダムズが同書に付した解説であるが、初版([1948])に掲載されただけで、後の縮約版には見られない。これは最初のまとまったティリッヒのプロテスタンティズム論と言えるものであり、その基本的立場である信仰的現実主義やプロテスタント原理の説明、基本概念の解説だけでなく、思想史的背景の分析も含めた着実な研究と言える。またヴェントラントはティリッヒの社会倫理を継承し展開した思想家として知られているが、この研究ではティリッヒのプロテスタント原理の弁証法的構造に踏み込んだ分析を行いティリッヒの意義を論じている（これは現在のティリッヒ研究の立場から見てもすぐれたものである）。またアーメルングはティリッヒのプロテスタンティズム論をティリッヒの思想の発展史の内に位置づけて分析している（「恩恵の形態」という見出しが与えられた20年代後半から33年の時期の主要な問題としてプロテスタンティズム論を論じる）。アーメルングはプロテスタンティズム論における現実理解を信仰的現実主義として解釈するが（[1972:167～171]）、レーツ、アンナラらも同様の観点から議論を展開している。ただし、レーツはプロテスタンティズム論の「恩恵の形態」と象徴・サ

クラメント論との関係性に主要な関心があり、またアンナラではティリッヒの時間論との関係に関心があるなど、それぞれ特徴ある研究となっている。またタバードはティリッヒのプロテスタンティズム論をカトリック神学の立場から論じ、近藤は「形成論」という点でトレルチとの比較を行っている、そしてツァーントは20世紀のプロテスタント神学思想史の、しかもその最終章に位置するものとしてティリッヒのプロテスタンティズム論を位置づけ、その意義を高く評価している。ティリッヒのプロテスタンティズム論の最近の研究で最も包括的なものとしてはシュニユーベが重要である（宗教社会主義論との関連、思想史的背景の詳しい分析[ibid.:101~168]をも含んでいる）。よりコンパクトなまとめとしては、拙論[1986a]、あるいは本研究の第9章を参照。またペイナダースの研究はティリッヒの祈禱論という比較的珍しいテーマの中でプロテスタンティズム論を扱っている点、またこれがインドにおけるティリッヒ研究であるという点で興味深い。

(35) ティリッヒが「出生、教育、宗教経験、神学的反省」のいずれに関してもルター派の伝統に属すること、その意味でルター派の神学者であることは疑いないことであり([1936:54])、バルトとの論争において、ティリッヒはバルトと自分との違いを改革派とルター派との神学的伝統の差異としてとらえている([1923d:112])。これはティリッヒの思想の基本構造が神学的に言えば信仰義認論に基づいていることに明確に表れている（哲学的には弁証法。またこれらは実存的経験のレベルでは「境界」に立つという実存的経験とその自覚に基づいている。この点については序論を参照）。このことは、プロテスタンティズム論においては当然のことであるが（芦名[1986a]を参照）、神学体系の中心としてのキリスト論、とくにパラドックス論においても明確に確認できる（第4章第7節参照）。しかし、このようなティリッヒの思想的立場はティリッヒがプロテスタントという枠に束縛されていたことを意味しない。つまり、ティリッヒの思想と人格はもっと複雑で多面的であり（序論を見よ）、一つの立場を取る場合にもその対極に位置する立場との関係を内に包括するという思惟形態を取るものである。この点については、第9章第3節における「偏狭性」の克服の問題、あるいは第5章でのルター派と社会主義との緊張関係、さらには第一部での神学と哲学との関係など様々な例が指摘できる。そしてこのような弁証法的思惟こそがティリッヒ的に言えば、まさにプロテスタント的であり、信仰義認論的なのである。

(36) このようなプロテスタンティズム論の意義、特徴については、芦名[1986a]を参照していただきたいが、簡単には次のようにまとめられる。1. 信仰義認論を信仰と罪という問題連関から、確実性と懐疑という認識論の場面に拡張することによって、信仰義認論の構造を神学あるいは宗教哲学の思惟の基本構造として位置づけることが可能になった。とくに自律的理性と宗教との関係が弁証法的にとらえられることによって、宗教批判や無神論の宗教的意義を論じることが可能になったことは注目すべきである（第8章を参照）。2. 批判原理に対して形成原理が先行しなければならないこと、これを確認した上で批判原理と形成原理との弁証法的相互連関の重要性が確認されていること。これは、バルト神学やカトリック神学に対するティリッヒの関係を理解するためのポイントであり、また象徴・サクラメントと言葉との相互関係といった問題を解決する鍵になる。

(37) ティリッヒの宗教史や類型論については、本研究の第9章を参照。神律—他律—自

律の類型との関係を示すならば、神律的統一が解体して生じた他律と自律とは、弁証神学法的関係から切り離された超合理的なもの（預言者的批判と恩恵の形態）と合理的なもの（合理的批判と合理的形成）とに対応する。これに対して神律では、超合理と合理、批判と形成のそれぞれが弁証法的な統一的連関を形成している。

(38) 象徴としての信仰告白(symbolum)を、体系とグノーシスとの間の象徴的關係から理解するという点については、有賀[1942(1981):234]に同様の問題意識を見ることが出来る。有賀の「象徴的神学」の構想（「教理をその奥にある経験の表現又は象徴と見直そうとする」[1940(ibid.):109]）はティリッヒの神学構想を象徴論という観点から再構成する試みによって示唆的である——実際、有賀はこの構想を序論的に展開する中でティリッヒに言及している(ibid.:116)——。

(39) 宗教的象徴の種類の分類については、28年以降の象徴論の間でも必ずしも表現が一定しない。例えば、1955年の「宗教言語の本質」では、28年の基礎づける層と基礎づけられる層に対応するものとして、超越的なレベル(the transcendent level)と内在的なレベル(the immanent level)という区分がなされる([1955g:61~65])。しかし61年の象徴論では分類はやや複雑になる。まず先の二つの層やレベルに対応するものとして、「第一次的」(primary)と「第二次的」(secondary)の区別がなされる一方で、前者が二つのレベルに分けられ、全体で三つのレベルが区別される([1961a:418ff.])。しかし、内容を見るとき、三つのレベルといっても、神概念における究極性の極に直接する第一平面と神の属性や行為の表現に関わる第二平面（「神」における究極性と具体性との両極性）が、儀礼などにおいて具体化された象徴の属する第三平面に対して、基礎づける、超越的、第一次的という仕方では、宗教的象徴のより本質的で重要なものと評価されている点に関しては、一貫している。下の注42で見ると、この評価については問題が残るものの、ティリッヒが象徴と非象徴という区別の下に象徴自体の内部における下位区分の必要性を意識していたということは重要な点である。

(40) 第8章を参照。なお、ティリッヒにおける無神論の問題については、レップ[1986:181~193]に詳しい。レップが明確に説明するように、ティリッヒの無神論理解は、ティリッヒにおける神の超越性、絶対性、非対象性の問題（これはさらに信仰の確実性あるいは懐疑の問題に関係する）、とくに「絶対的信仰」、「有神論の上なる神」という概念と密接に関わっており、本研究第8章の問題連関とともに、神の非対象性という面からの研究が必要である。またティリッヒを無神論者という観点から解釈する研究として、ウィート[1970:20,187,272]を挙げることができるが、このタイプのティリッヒ解釈はティリッヒの神論における神の究極性や絶対性の極を一面的に強調し、具体性の極、とくにティリッヒの象徴論を過少評価するか無視するという手法を取っている。これがティリッヒのトータルな解釈としては不適切であるというのが本研究の主張である。

(41) 「神」を前提にして成立する神の性質や行為に関わる象徴群の具体例としては、我々はティリッヒの『組織神学』の「生ける神」「創造の神」「関係における神」の中に多くのものを見ることができるとともに、そこにおいてそれらについてのティリッヒの解釈も確認できるであろう。この点については本研究の第6章第5節を参照。またこの点に関するティリッヒ研究としては、ロス[1978:61ff.]を参照。

(42) 竹沢は現代の象徴理論（宗教学、文化人類学、心理学、哲学など）を概観する中で、

象徴作用を意味作用として、つまり言語との類似性によって研究する広く見られる研究態度の問題性を適格に指摘している。このアプローチによっては「象徴に固有な性質」が不明瞭なままにとどまること、すべての象徴が多義性、多価性の問題に還元されることになる。儀礼象徴などにおいては、むしろ象徴の固有性は表現作用や意味作用以外のところに求めるべきである、と竹沢は論じる（[1987:20～31]）。そして、意味作用ではなく、象徴が及ぼす効果（象徴的效果）の重要性を主張する（ibid.:54～75）。この観点からティリッヒの象徴論を見るならば、まず注39で述べたように、ティリッヒの象徴論は儀礼象徴よりも、言語的あるいは概念表現的な象徴をより本質的なものとみなすものとなっている。しかし、ティリッヒではこれによって象徴の効果の側面を軽視するというにはなっていない。これは本章の第3節で示す通りである。おそらく、我々はこの一見矛盾した状況を整合させるために、ティリッヒにおける象徴の二つのタイプの区分の解釈を、本質的と非本質的という仕方ではなく、形態と作用の種類の相違による区分として解釈し直す必要があるであろう。

(43) 象徴の素材と象徴されるものとの関係に関する適切性、類似性の議論は、[1961a:420]などに見られるが、これは本章第6節のテーマである象徴の真理性的問題に関わる。また注27も参照。この象徴の素材と象徴されるものとの繋がりとは、例えば洗礼と水との間の実質的な必然的關係（サクラメントの現実主義的解釈）という点からの議論が存在する（[1930e:154]）。この論文では象徴の素材となる自然物に関して同様の分析がなされる（ibid.:163～167）。この象徴に関する類似性の問題については、フォード[1966]、グリッグ[1985:37～49]などにおいても論じられている。

(44) ティリッヒの神秘主義理解について、特にティリッヒが神秘主義とキリスト教との関係をどのように考えているかについては、ティリッヒの『キリスト教思想史』（HCT）から、具体的に知ることができる。ティリッヒがこの講義で神秘主義との関連を問題にしている思想家は、パウロ、オリゲネス、アウグスティヌス、偽デオニシウス・アレオパギタ、ベルナルド、ボナヴェントゥラ、エックハルト、ルター、ドイツ敬虔主義、シュライエルマッハーなどキリスト教思想史の全般に及んでいる。ここからティリッヒがキリスト教における神秘主義（つまりキリスト教神秘主義）をキリスト教の重要な形態として理解していることがわかる。「あるバルト主義者たちが語っているように、キリスト教と神秘主義は二つの異なったものであるとか、……ほとんど2000年におよぶ神秘主義に洗礼を施す試みが間違っていたとか言われるたびごとに、我々は愛の神秘主義がそこに表現されているベルナルドを指し示さねばならない。もし愛の神秘主義を持つことができさえするならば、キリスト教神秘主義を持つことができるのである」（HCT:173）。したがって、問題はティリッヒがキリスト教神秘主義と非キリスト教的神秘主義（あるいは神秘主義一般）をどのように区別しているかということである。

ティリッヒはキリスト教神秘主義を「具体的神秘主義」（die konkrete Mystik）、「洗礼を施された神秘主義」（getaufte Mystik）と呼び（[EW,I:34]）、「絶対的あるいは抽象的な神秘主義（die absolute oder abstrakte Mystik）から区別する（ibid.）。つまり、「神秘主義の二つの形態はつねに区別しておかなければならない。すなわち、具体的神秘主義は愛の神秘主義、救済神への参与である。そして、抽象的神秘主義はそ

こにおいて人間があらゆる有限なものを超越して、すべての存在するものの究極的根拠へと入ってゆく神秘主義である」(ibid.:188)。ティリッヒは前者をキリスト教神秘主義と規定し、新プラトン主義におけるような後者の神秘主義から区別する。前者のキリスト教神秘主義の特徴として、ティリッヒはオリゲネスにおけるキリストに対する魂の神秘的愛、神秘的結婚という『雅歌注解』の思想を取り上げる。「オリゲネスはキリストと魂の間の神秘的結婚について語った。それによって、彼は非キリスト教的表象をキリスト教神秘主義に変えたのである。この神秘主義は具体的神秘主義である。なぜなら、神的靈によってとらえられた魂は、神的なものの深淵の中へ消滅させられるのではなく、神的なものの具体化であるロゴスが魂の中に入って来るのである。……中心におかれた人格性は解消されることなく、保持される」(ibid.:82f.)。このように、一者と魂の脱自的経験における神秘的合一という抽象的神秘主義をキリスト教化し、パウロの「キリストにおいて」(en christo einai)という表現に見られるように、キリストとの具体的人格を媒介とした交わり、人格性を保持する交わりという形態をとった神秘主義が、キリスト教神秘主義なのである。これは別の言い方で表現するならば、「神観念に関して、アウグスティヌスは新プラトン主義的すなわち神秘主義的要素を受け継ぎ、それを倫理的、人格的思惟に結び付けた。その結合する力は愛である」(ibid.:133)と言えるであろう。そのようなキリスト教神秘主義の問題については、武藤[1961:366～426]、今井[1982:20～59]を参照。なお、ティリッヒの神秘主義理解に関しては、宗教の類型論における存在論的類型(聖なるものの現在→参与→同一性)との関係なども考える必要があるが([1957b:259f.])、この点は省略する。

- (45) このような視点からの象徴論の分析は、これまでのティリッヒの象徴論研究において欠けていたものであり、象徴論に関しても発展的研究と体系的研究(本章第3節)の両面が必要であることを示すのが、ここでの我々の課題である。
- (46) 啓示における奇跡と脱自性との相関については、[1951a:108～118]、また信仰における信仰者の行為と信仰されるもの(あるいは内容)との相関については、[1957b:236,275]を参照。
- (47) 機能主義からの象徴研究(と言っても、「機能」概念自体の内容についてなど問題も少なくない)としては、神話や儀礼の象徴体系の機能を個人の心理との関係で捉らえるタイプと、共同体のレベルで捉らえるタイプがあり、それぞれティリッヒにおける象徴の第3と第4の規定に対応する。まず、儀礼の持つ共同体レベルでの統合機能については、デュルケイム以来、文化人類学における多くの機能主義的儀礼研究がなされてきた。例えばラドクリフ・ブラウン(儀礼の参加者に共通の情緒体系を生み出す)など。また心理的機能については、オルポート(参加者の態度や情操を強化する)、フロイト(欲求不満に対する補償機能)、クラックホーン(不安の解消)などが挙げられる(宮家[1989:128～143])。ティリッヒの象徴規定における、開示性や承認性はこれらの諸問題との関係で展開される必要がある。また、ティリッヒの開示性については、以上の他に、エリアーデの神話による聖なるコスモスの生成の物語と、儀礼におけるその再演、そしてそれによる共同体と個人の意味秩序の再生の問題、あるいは知識社会学における個人と共同体(社会)の間の意味秩序の形成と維持、内面化のダイナミズムなど、多様

な問題関連が検討されねばならないであろう。

- (48) ティリッヒにおけるユングへの言及としては、『組織神学』以外には、精神療法の神学的意味についての諸論文([1944b], [1960b])や宗教的象徴をめぐる諸論文([1946d], [1955g], [1962a])などいくつかのものが存在する。これらの論文の年代から分かるように、ユングへの言及は中期あるいは後期ティリッヒにおける精神分析や精神療法全般への関心の高まり、そしてその文脈における象徴論の展開の中に位置づけられる。またティリッヒの主要な関心は、現代における人格の疎外（自己疎外）の心理的諸現象、また宗教的象徴と無意識との関係に向けられている。ティリッヒは宗教的象徴の歴史的な変化や生成消滅の背景に恒常的要素が存在し、それが無意識のレベルに位置づけられるということ（つまり象徴の多様な形態が無意識のなかでその可能性において前もって形成されていること）を認める、この点でティリッヒはユングの元型論を高く評価する。しかしティリッヒが象徴論において「集合的無意識」(group or collective unconscious)と言う場合には([1955g:58])、ティリッヒの象徴論の展開から考えて主として社会的共同体的レベルが考えられているのであり——「ユングが元型(Archetypen)に象徴とは違った存在論的地位を認めたことは重要である。元型は象徴によって現実化される諸可能性を具体化している。その際に個人的および社会的な状況が一定の役割を果たすのである」([1962a:317f.])——、ティリッヒにはユングのように元型の発生を生物学的あるいは物理学的要因に遡って論じるという発想はなく（ティリッヒはこれがユング自身における必然的な議論の展開であることは認める）、ユングの元型論が歴史的過去と時間を越えた構造（永遠の過去）との間の曖昧さを伴っていることを指摘する([ibid.:318], [1957a:42])。またティリッヒとユングとの比較研究としては、デュアリイ[1981]が最も包括的であるが、デュアリイは問題設定がティリッヒとユングの類似点の比較であるため、その分析においては神と人間との分離、距離を主張するバルト、キルケゴールら陣営と、それに対立するティリッヒとユングの陣営という図式が過度に前面に現れている（デュアリイ[1981:19~22]）。もちろん、このような図式も比較の視点の設定しだいでは可能であり、意味もある。しかし、これは問題の一面であり、反対にバルト、ティリッヒとグループとユングとの対立という設定も成り立つのである。したがって、ティリッヒのような多面的なパーソナリティと思想の分析には、一面的な理解を避けるために、正反対として設定される人物（ここではバルトとユング）の両者との類似性と相違の分析、そして思想のどのレベルにおける類似であり相違であるかの明確化が必要なのである。ここでユング研究に一言するならば、ティリッヒと同様にユングにおいても思想の発展史における思想の分析が必要であることが明確に意識されてきている。この代表者として、ハイジック[1979(1983)]が挙げられるが、その方法論はティリッヒ研究にとっても示唆的である。ユングの元型概念（ユングはこの概念に関して三つの異なった理論を援用している）あるいはその集合的無意識との関係については、ハイジック[1979:136~139]を参照。

- (49) ユングとの関係については、前注を参照。その他に、ティリッヒの思想と関係のある心理学あるいは精神分析の思想家としては、ジェームズ、フロイト、フロムらを挙げることができる。ジェームズへの関心は、1925年の『宗教哲学』における「プラグマテ

イズム」への言及などから考えるならば、宗教哲学の方法論との関連でかなり早い時期に遡ることができると思われるが([1925a:128ff.])、まとまった議論としては[1944b:261ff.]が重要である。またフロイトへの関心は、宗教的象徴や神話の問題との関連でやはり20年代前半にははっきり現れている — バウクはフロイトへの関心がシドウの影響(なお[1921]の芸術神学はこのシドウの「ドイツ表現主義の文化と絵画」の影響を受けている)によって1919年には存在し、その後ゲシュタルト心理学者であるゴールトシュタイン、ゲルプの影響において発展したと指摘する(バウク[1976:223]) — 。この点については、本章第2節1)あるいは第8章第3節を参照。フロムとの関わりについては、ティリッヒのフランクフルト時代以来の親密な繋がりによく知られた事実であるが(バウク[ibid.:223f.])、『組織神学』における言及([1951a:282])の他に、フロムの『精神分析と宗教』への書評が存在する([1951c])。またアメリカにおける心理学、精神分析との関わり(フロム、ロロ・メイ、カレン・ホーナイル)についてはバウク[ibid.]を参照。

- (50) ティリッヒにおける精神分析や人間学への関心の高まりに思想の発展あるいは移行(前期と後期との比較、中期はその移行期)を見る研究も少なくない。例えば、ラッチョー[1980:30]、ヴィットシア[1986:102, 105 ~ 113]、シェーファー[1988:93, 116, 143, 171]など。
- (51) これは、デイヴィッドソンが「隠喩の意味するもの」([1978])で行った隠喩を意味 — 使用の文脈から独立に、語や文の字義通りの意味(真理条件)を決定するのが意味理論の問題である — の多義性と捉らえる従来の隠喩論への批判である。つまり、「隠喩は言葉がその字義的解釈において意味していることを意味するのであって、それ以外の何ものをも意味しない」、それゆえ、リチャーズ、エンブソン、ウィンターズらの文芸批評家、アリストテレスからマックス・ブラックに至る哲学者、フロイトらの心理学者、そしてプラトンからレイコフに至る言語学者 — これにはティリッヒなど多くの神学者や本研究でしばしば取り上げるリクールの隠喩論も含まれる — の中心的誤りは「隠喩にはその字義的意義(sense)や意味に加えて、他の意義や意味があるという考えである」(ibid.:30)。この誤解を克服するために、隠喩とは第一義的に考え(ideas)を伝達するための手段であるという考え方、隠喩には字義通りの意味以外の内容とか意味があることを考えることをやめ、隠喩を言語の使用の問題と考えることが必要であると、デイヴィッドソンは主張する。つまり、二つの事柄の間の通常は思いもかけないような微妙な類似性へと注意を向けさせるという隠喩の働きを理解するのに、「言葉の字義の意味以外のものに依存する必要はない」(ibid.:38)というのである。デイヴィッドソン自身が隠喩をどのように説明するかについては、簡単に言えば、隠喩は同じ文を意味を変えずに特殊な文脈の中での使用するという言語現象である、というものである。デイヴィッドソンが言いたいことは、隠喩が多義性の問題(あることを述べ、同時に別のことを述べる。隠喩はこのように字義の意味以外の特殊な意味や認知内容を持つことによって、その効果を発揮する)ではなく、通常の文脈や使用の仕方とは違った使用(隠喩的使用。それによって文はほとんどの場合、偽となる)の問題であるということなのである。注意すべきことは、この立場が、隠喩の効果(意外な共通性や類似性を発見するように促す。この点でデイヴィッドソンはブラックらの隠喩論を肯定する)を認めていること、ま

た隠喩解釈の意義を肯定している、という点である。問題は、言葉や文の「意味」概念をどのように規定するのか、あるいは隠喩的效果をどのように説明するのか、ということなのである。このデイヴィッドソンの隠喩論に対しては、様々な批判がなされている。ハリス[1978]は詩的隠喩がその真理について語り得る認知内容を伝達するという点から批判を展開する(ibid.:170)。他にグッドマン[1978](隠喩における字義的適用と隠喩的適用との区別の肯定)、ブラック[1978](デイヴィッドソンへの直接の反論)。またソスキースも現代の隠喩論における感情理論(emotivist theory。隠喩は認知内容を持たない、言語使用における逸脱である)の説明との連関で、デイヴィッドソンの立場を要約し批判している(デイヴィッドソンの「使用」概念は隠喩の議論のためには狭すぎる。デイヴィッドソンの理論は隠喩的效果を説得的に説明していない。隠喩の使用者が隠喩を用いることによって意味することを問題にしないことによって、日常言語とは掛け離れたものを扱うという危険を犯している)([1985:27 ~31, 90 ~93])。この点(デイヴィッドソンの意味概念自体の問題)を含めたさらに詳しいデイヴィッドソン説の批判的検討については、菅野[1985:40~50]を参照。

(52) この実例としては、宗教的象徴の体系としての神話に対する多くの構造主義的研究を挙げることができるであろう。とくにこの方法を聖書テキストの具体的に適用することに関しては、パット[1976]が類書の中でもっとも適切であろう。

(53) ヘブライ的言語観の特徴については、ボーマン[1954²]が古典的であるが(とくに第一部第4章におけるロゴスとダーパールの比較)、ボーマンを含めたヘブライズムとヘレニズム、そしてキリスト教の思惟構造の比較についての概説としては、水垣[1985]を参照。

(54) この点についてはソントグ[1978]に痛と結核の隠喩的使用に関する興味深い分析が見られる。これらは単なる病名ではなく、それらに連合した様々な観念とそれによって喚起される感情を伴って(=神話化)、不吉なもの、感覚的に俾ましいもの、吐き気の生じるもの、恥ずべきもの、タブー、強力な波及力、監禁の必要などというイメージを生み出す隠喩となる。そこから、抑圧的行為や理念を非難するために、政治的混乱を表現するにも用いられることになるのである——「あれは社会の痛だ!」。ソントグは多くの文学作品を引用しているが、そこで引用されていないものでも、例えばトーマス・マンの「魔の山」など、病名の隠喩性に関してはすぐれた文学作品が少なくない。なお、イメージが人間の心理レベル、身体レベルに及ぼす作用については、田嶋[1992]に宗教の領域のものを含めて豊富な実例を見ることができる。

(55) ユングの心理学が宗教現象の理解にとって重要な方法であることは多くの研究者が論じていることであり、ここで改めて説明するまでもないであろう。しかし、宗教的回心を含む宗教者の心理的発展のプロセスを理解するのに、ユングの言う自己を目指す個体化プロセス(自己実現のプロセス: 影→アニマ・アニムス→老賢者・太母、マンドラ、キリストの形姿という元型的イメージ=象徴の発展によって示され、媒介される心の全体性や統合性の実現)は重要な鍵となると思われる。この点については、ハイジック[1979]、久保田[1992]を参照。なお、本章注48も参照。

(56) ティリッヒの言う起源神話とは、20年代後半から33年にかけての宗教社会主義論において提出される概念である([1932c], [1933a])。この時期のティリッヒの政治理論に

において明確にされたことは、政治的基本態度あるいは政治意識が人間存在の存在構造から解明されねばならないということである（[1932c:209～212], [1933a:224～232]）。具体的には、ティリッヒはハイデッガーの『存在と時間』における人間の現存在の基本構造である「被投性」と「企投」との二重性の理解を用いることによって、人間存在は一方では被投性によって基づいて自分の存在が「どこから」来たのかということ問い、また他方で企投（所与の環境を超えて有るべき存在の実現を目指す）に基づいて自分の存在が「どこへ」向かうのかを問う、という仕方で人間存在の二重性を説明する。これは、後に聖なるものの経験における存在の聖性と当為の聖性との二重性に結び付くものであるが、20年代後半の時期には、この二つの問いは、「どこから」が存在の起源（Ursprung）の問い、「どこへ」が要請（Forderung）の問いと規定される。こうして、人間の意識はこのような二重の問いへの志向性の統一体としてとらえられ、ここから二つの対照的な政治意識が導き出される。まず、起源の問いに対する答えは、起源神話（Ursprungsmythos）において表現され、政治思想における保守主義、ロマン主義の根はこの起源神話の中に求められる。これに対して、起源神話の聖性が要請によって破れるところに成立するのが政治思想における自由主義、民主主義、社会主義であると考えられる。起源神話において表現される聖なる起源としては、地、血、父性シンボルなどによって表現される社会共同体的な事柄が挙げられるが（[1933a:234～239]）、これらが近代以前の状況においてばかりでなく、近代の民族主義においても強力に作用していることは言うまでもない。これは人間の意識、とくに政治意識において起源と要請（近代的な自律性の前提）という二つの志向性が存在論的に不可分な仕方と結合していることを意味している（ibid.:244～247）。以下、起源神話のポイントをまとめておこう。

1. 起源は要請の前提である（実質原理が批判原理に先行する）。しかし、直接的な起源の意識を破る要請は起源よりも高次のものとして登場し（善は存在を超える。民族宗教における善悪の基準は、普遍宗教では止揚される）、この場合に個々の具体的な起源の表現は真の起源である要請の対象の歪んだ両義的な表現と理解されることになる、つまり直接的な起源の意識から起源自体の重層性の意識への転換がおこる（ibid.:230ff.）。

2. 起源を概念化し解釈したものが哲学的な存在論である（ibid.:238f.）。これは後に『組織神学』で神話の「哲学的変形」（Philosophical Transformations）と呼ばれる、神話と哲学的思惟形式との対応の問題であるが（[1951a:230～235]）、この33年の段階で起源神話と多神教は存在論と対応づけられる。これはティリッヒを理解するに当たって重要なポイントになる。なぜなら、ティリッヒは通常存在論的思考を基本とする思想家とみなされているが（第6章の注39などを参照）、以上の政治思想との連関で見ると、ティリッヒの基本は多神教に対応する存在論ではなく、要請を基本原理とする歴史哲学にあるからである。つまり、いわゆるティリッヒにおける歴史に対する存在論の優位という見方はここでは成り立たない。これは、ティリッヒがしばしば言う空間に対する時間の優位であり、被投性に対する企投の優位というべきものである——我々はこのティリッヒがカント→ハイデッガーの思想史展開の上に位置することを確認できる

（第6章）——。少なくとも存在論の意味の変化を考慮しないレッテルはりにはティリッヒ理解の妨げになると言わざるを得ない。すでに論じたように、20年代前半の意味の形而上学の枠内における存在論と、20年代後半、例えば27/28年のドレスデン講義におけ

るそれとの相違がまず問題であるし、さらに20年代後半においてもドレスデン講義と『社会主義的決断』とでは、存在論という思惟形式の評価におけるニュアンスの差、評価の揺れが存在することも考慮されねばならない。

- (57) 神話と儀礼との複合体としての祭の問題については、宗教学における祭研究を参照する必要がある。この点で、柳川[1987:79~143]、[1989:149~204]、藪田[1990:41~87、121~141]は祭研究の状況を知る上で便利である。とくに、我々の問題である神話と儀礼の複合体としての祭りに関しては、「聖なる劇としての祭」という祭理解が示唆的である。これは創造神話において表現された原初の出来事が儀礼において反復され、再演され、それに共同体のメンバーが参与することによって共同体の秩序が再生される、というエリアーデの神話・儀礼論の示す問題でもある(エリアーデ[1949(1974²):21~27、49~92]、[1957]、[1963(1975):39~53])。
- (58) このソシュールの言語論については詳しい説明を要しないと思われるが、ソシュールの言語理解の基本的事項——意味、記号が体系の中で理解されるべき関係概念であること(意味、記号は実体ではない)、また記号体系は歴史的プロセスの中で形成されたもの、つまり相対的なものであり、恣意的であるということ(もちろんこれは個人が勝手気ままに文化的記号をコントロールできるということではない)——については、丸山[1981]、[1983]、立川[1986:133~187]、[1990:20~47]などを参照。
- (59) ティリッヒの象徴論とアナログア論との関連を明確に視野にいたした研究としては、ネレンベルク[1966]が古典的であり、最近のものとしてはカトリックの立場からトマスとの比較を含めて、ティリッヒのアナログア論に関連する諸問題全般を論じたエルンスト[1988]が重要である。
- (60) この問題はティリッヒの神論の論理構造の基本的問題点としてしばしば取り上げられてきた事柄である。代表的なものとして、アーバン[1940]、フォード[1970]、バルマー[1984:148 ff.]、シュヴァルツ[1989:182~189]。
- (61) この点については本研究の第7章第2節を参照。
- (62) バルトは、神の自己認識として成立する第一次対象性(神が自分自身に対して対象的であること)とキリストの出来事における啓示において我々の認識の対象となったという意味での第二次対象性を区別し(KD II/1:15f.)、後者にしるし、外皮、サクラメントという表現を与える。この後者がティリッヒの言う宗教的象徴に相当することは、これらの表現の他に、人間はこの第二次対象性において神の自己認識に部分的あるいは間接的に参与すると述べられていることから明瞭である。これに対してバルトの言う第一次対象性はティリッヒでは存在自体として神のレベルの問題に対応すると考えられるであろう。これは、啓示あるいは神認識の問題(バルトでは啓示における神の対象性、ティリッヒにおいては宗教的象徴における啓示)が、いずれにおいてもアナログア論として展開されていることにも関わっている——バルトの信仰の類比とティリッヒの存在の類比、形姿の類比——。ただし、バルトとティリッヒの相違は、バルトがキリストの啓示の出来事から神の内在的三位一体を論じる(神の内的な自己関係性、交互内在<ペリコーレーシス>など)のに対して、本研究第6章第5節で論じるようにティリッヒは神自身の三位一体の内的構造についての議論を行わず、それを存在自体と概念化しているという点にはっきり表れている。なお、バルトの「神の対象性」については、ユンゲル

[1966(1976):54~73]を参照。

- (63) ティリッヒにおいて象徴論とキリスト論とは密接に関わっており、この二つのテーマは結び付けられて研究されることも少なくない。内容的に重要なものとしては、ネレンベルク[1966:193~206]、クレイトン[1980:228~236]、バルマー[1984:144~175]。
- (64) ケーラーとティリッヒの関係の研究については本章の注2を参照。また、ケーラー研究書であるリンク[1975]は、ケーラーの思想の形成と発展を、キリスト論の展開に注目しながら、ドイツ観念論の影響（ヘーゲルとシェリング→人間の精神と神の霊との直接的関係性）から始まって、歴史的実定性と歴史的な問題設定への展開あるいはイエス伝研究との対決をへて、救済論を中心とした神学（キリスト論としては「いわゆる史的イエスと歴史的・聖書的キリスト」の立場）へ至るプロセスとして示している。このケーラーの思想の発展史は、本研究で示すようにティリッヒ自身の思想発展のプロセスに類似している。ここから、ケーラーとティリッヒは単なる師弟の関係、あるいは特定のテーマに関して前者が後者に影響を及ぼしたというのにとどまらない、思想家としての基本姿勢を共有するような影響関係を見ることができるかもしれない。
- (65) [1957a:98f.]
- (66) [ibid.:107~113]
- (67) この事実と受容の不可分性、あるいは捉えることと捉えられることとの連関（例えば、「そこにおいて捉えるものが捉えられる決断」[1930d:201f.]）の中に、ティリッヒが『組織神学』で論じている循環構造（神学的循環：宗教的認識を問う主観と問われる宗教現象との循環、[1951a:9~11]）と同じ循環を見ることができる。信仰と論理的循環との関係についてをここで論じることはできないが、ティリッヒが信仰の確実性を循環構造と結び付けていることは注目すべきである。またこのことは1911年のキリスト論の命題（特に102~108 命題）にすでに示されているように、認識行為における主観と客観の同一性というドイツ観念論的な原理が信仰の確実性の原理として位置づけられていることとも深く関わっている。しかし、さらにはこの「捉えられる→捉える」という構造は、パウロ（ピリピ書3:12~14）にその原型を見出だすことができるかもしれない。このパウロ的な「キリストによって捉えられることによって捉えよう追い求める」という態度（佐竹[1969:221f.]の言う「キリスト者の生の構成に不可欠な三つの時の要素」）は、ティリッヒの信仰の動態の理解にも受け継がれていると言えるであろう。
- (68) 相関の方法に基づく『組織神学』の構造については本研究の第6章を参照。
- (69) 「新しい存在」はキリスト論ばかりでなく、ティリッヒの神学全体の中心概念である。これは、1955年の「キリスト教神学の中心概念としての〈新しい存在〉」で明確にされ、『組織神学』の第二巻（1957年）で詳しく論じられる通りである。「新しい」とは優れて歴史的カテゴリーであり、「新しい存在」という場合、存在と歴史、存在論（存在）と歴史精神（新しい）が緊張的に結合されることになる。この概念はドイツ時代の組織神学の講義に遡る。例えば、1925年のマールブルク講義には「キリスト論の問題は…無制約的なもの向けられた新しい存在が反本質性の連関へ到来し(das Eintreten eines neuen, dem Unbedingten zugewandten Seins)、歴史において啓示されたことである」([1925b:349])という表現が見られる。また1927/28のドレスデン講義では「新しい存在」(Das neue Sein)が術語として定着していることが確認できる([1927

/28:269 ~308])。Szancit は「新しい存在」に関してディベリウスの影響を指摘しているとのことであるが、少なくとも「新しい存在」という概念が1925年のキリスト論と歴史解釈の問題連関に遡ることは確かである(ラッチョー[1982:109])。

- (70) キリスト教神学において、「像」(Bild)をめぐる問題はきわめて錯綜している。一方では、偶像禁止や見ることに對する聞くことの優越(信仰にとって、あるいは宗教的コミュニケーションの媒体としての聞くことの強調。Rom. 10. 17)といった像や視覚的なものへの否定的評価があり、また他方ではイコンやイマゴ・デイなどの問題における像的なもの重視が見られる(ニーバー[1989:12~16])。新約聖書におけるキリストとしてのイエスの形姿を理解するには、言葉とイメージ・像との対立や区別にとどまるのではなく、むしろ積極的に両者の内的連関を問うことが求められる([ThW. II:381~397])。つまり言語のイメージ性やイコン性と、像を通しての信仰の問題である。この点パウロ神学には「聞くこと」の問題だけでなく、「像」あるいは「形」についての問題意識が見られる(Rom. 8. 29/2Cor. 3. 18/Gal. 4. 19)。この問題意識は、ティリッヒやリクールにおいてはもちろん、現在のキリスト教思想の様々な局面に現れている。

(71) [1957a:136]

(72) [1951a:239f.]、[1957a:113~117]

ティリッヒのアナログア・イマギニスについて研究としてはネレンベルク[1966]の他に、一連のバルマーの研究、[1976]、[1979]、[1984]、ラッチョー[1982:114 ~126]が重要。

- (73) バルマー([1979]、[1984])が指摘するように、この点でティリッヒとブルトマンの類似と相違が明らかになる。キリスト教の信仰と宣教の妥当性がイエスについての歴史学的評価に依存しないと考える点で、またキリスト論の展開とキリスト教信仰の明確化のために、実存論的カテゴリーを用いる点で、両者は一致する。またキリストの出来事の啓示性の保持とそのために用いる聖書解釈の方法論(ブルトマンの非神話論化に対する、ティリッヒの非字義化)において、両者はきわめて接近する。しかし、キリストの形姿の表現として、パウロ、ヨハネと並んで、共観福音書の神学的意義を重視し、イエスの歴史的事実と原始教団の宣教の間にアナログア的連続性を認める点で、ティリッヒはブルトマンと一線を画している。また信仰の成立にとって、言葉と聴くことだけでなく、形態と見ることの意義を認める点にティリッヒの独自性が存在する。すなわち信仰の決断を要求する宣教の言葉、つまり神の語りかけとそれに聴くことは、キリストとしてのイエスの形姿というある種の形態的なもの、あるいはリクールの言う言語自体に含まれたイメージ性、イコン化された意味に媒介されることによって可能になる(リクール[1975])。

- (74) 例えば19世紀の神学・哲学思想におけるBild概念についてはリンク[1975:248ff.]を、そしてティリッヒのアナログア論を含めた古代から現代いたるアナログア論全体の概観としては、ネレンベルク[1966]、トラック(in: TRE. 2)などを参照。

- (75) 25年のマールブルク講義の、§ 55を特に参照([1925b:312 ~316])。ティリッヒの言う「第三のもの」はこれが象徴論、隠喩論と連関していることから予想されるように、リクールがヴィトゲンシュタイン、マーカス・B・ヘスターから受け継いだ「…と見る」という問題に関わる(リクール[1975:221 ~272])。隠喩的な「…と見る」、つまり隠

喩を構成する類似の「…のようである」は、「である」と「でない」（同一と差異／現実と虚構）を「にもかかわらず」という仕方で結合しているという意味で、「第三のもの」と言えるであろう。従って、「形姿」の現実性・真理性は隠喩的な現実性・真理性として、人間の経験や行為を支える意味世界との関係で論じることが可能になる。

(76) ティリッヒの相関の方法との関連で、解釈学について論じたものとしてはトラック[1975]、グリッグ[1985]が存在するが、ティリッヒの思想をその解釈学から研究した例は極めて少ない。例えばクロスマン[1983]のティリッヒ研究目録においても、ティリッヒの解釈学についての研究はわずか三つを数えるにすぎない。

(77) 認識の距離と参与の弁証法モデルは、[1955d]、あるいは『組織神学』（[1951a:94～105]）を参照。

(78) 存在論的構造の両極性については、[1951a:174～178]、[1952a:180～182]を参照。

(79) この瞬間とプロセスの関係は、ティリッヒのカイロス論においても見出だされる。つまり、カイロスは歴史の転換点ではあるが、決して前後のプロセスから孤立した瞬間ではない。歴史的プロセスにおいて準備されて来たものが、適切な時に至って成就するというのがティリッヒのカイロス理解である。後に見るようにプロセスはティリッヒの思想の基本概念である。なおカイロス論については本研究第5章を参照。

(80) リクールの50年代から最近の『時間と物語』にいたる思想の展開の概略については、クラーク[1990]を参照。リクールの思想を理解するには扱われるテーマの多様性だけでなく、その思想展開の一貫性に注意することが重要である。

(81) リクールの言述の言語学、とくにここでの隠喩論の要約については、[1975a:87～127]、[1975b:75～86]、[1976:1～23]を参照。

(82) 文学的あるいは宗教的テキストにおける指示の問題が隠喩の指示の場合と同様に議論ができるということは決して自明ではない。リクールは[1972:165～181]、[1975a:273～279]で、隠喩理論とテキスト理論との関係を論じているが、このことに関するリクールの議論は、指示の問題を言語の諸レベルにおいて一貫して展開するために、検討に値するものと思われる。

(83) speakingとwritingとの対比についてのここでの議論は、リクール[1976:25～44]、[1975d:131～144]による。このリクールの主張はロマン主義的な解釈学への批判であり、これについては、パネンベルク[1977:160f.]も参照。

(84) 著者の意図や始めのコンテクストに向かってテキストを解釈する解釈の方向性と、テキストが読者の方向へ開く新しい意味の可能性（新たな仕方で自己化される可能性）へ向かって解釈する解釈の方向性との対比は、そのもとにある発想としては、リクールの60年代の象徴解釈論にすでに見られるものであるが（始源論と目的論の対比[1969]）、読者における新しい意味成就の重視は現代の様々なタイプの解釈理論に共通する主張である。例えば聖書解釈でのペリン[1976]、ポスト構造主義の批判的展開を目指すスコールズ[1989]など。しかしこれら三人がそれぞれ認めるように、重要なのは解釈における二つの方向を統合することであり、本論文の解釈学的プロセスはこれを意図するものである。

(85) リクールの『時間と物語』におけるミメーシス論はアリストテレスを意識しつつ展開されている。アリストテレスの芸術学の根本命題は、悲劇をはじめ、演劇、彫刻、絵

画、詩、音楽などを含めた芸術一般が何らかの仕方でもメーシスであるということであるが(1449b36-50a3)、このアリストテレスのメーシス論は、リクール自身が述べる以上に、三重のメーシス論と深い繋がりがある。1. メーシスは行為の世界に関わる。つまり悲劇はプロット(ミュータス)の構成による人間の行為の再現(メーシス)である。2. 悲劇の再現しようとする対象は「崇高な」人間の行為である。メーシスは倫理的品格を帯びる。メーシスは単に個人的あるいは主観的なものにとどまらず、人間の行為、人間性にとって普遍的意味を持つ。3. 悲劇の行為は「一定の大きさをもって完結している」(1449b20-30)、「描写される行為は統一性を持つ一つの全体でなければならない」。つまりメーシスは一定の構造を持った形態、イメージに結び付く(メーシスⅡ)。4. 「悲劇は…いたまじさと恐れを通じて、感情の浄化(カタルシス)を達成する」(1449b28)。つまりメーシスは読者(観客)の意識に影響を及ぼす(メーシスⅢ)。我々の行為の世界と悲劇の世界(テキスト世界)の相互作用。5. 「詩作が語るのはむしろ普遍的な事柄であり、他方歴史が語るのは個別的な事柄である」(1451b4-7)。つまりメーシスは個別的な行為や出来事の単なる真似=コピーではなく、主観的で個別的な形態を通して普遍的なものを我々の行為の世界にもたらしことを意図しており、その意味でそれ固有の真理性と現実性を持つ。

(86) イーザー[1976(1984)]、リクール[1983, 84, 85]。

イーザーらの受容理論にも問題点が少なくない — これについてはホルブ[1984:83~146]において、イーザーの受容理論に対する諸批判が詳しく検討されており、またイーグルトン[1983:76~90]は短い問題点を適格に指摘している — 。しかし、宗教的認識の形式をプロセスとして説明するという本論文の目的にとっては、イーザーの読書行為論は宗教的テキストの読解に即してそのプロセスを具体的に考察する実際の手がかりを与えてくれるものとしてきわめて有益である。特に読解行為に置けるイメージ形成と読者の関与とを説明するモデルとしての利点は積極的に評価できる。またリクール自体がイーザーとヤウスの受容理論にかなり依拠していることも、ここでイーザーと援用する理由である。なお、本研究と同様の問題意識において、リクールやイーザーのテキスト理論を聖書解釈に積極的に導入する試みとして、大貫[1991]は興味深い。本研究でも以下において、必要な批判を加えつつ、この大貫議論にも随時言及したい。

(87) ブルトマン[1950(1952):227]

(88) リクールの問題意識においては、もともとテキスト解釈と有意味な行為の問題とは密接に関連していた([1971:197~221])。

(89) イーザーの「テキストのレパートリイ」について、イーザー[1976(1984):87~143, esp. 114f.])を参照。イーザーのレパートリイの説明で重要なのは、「社会的そして歴史的規範」(soziale und historische Normen)である。イーザーはフィールディングの「トム・ジョーンズ」を例にとって、英国教会の寛容派(広教会派)的な道徳(オールワージー)、理神論的規範(スクウェア)、国教会の正統派の規範(性悪説、スワッカム)、啓蒙主義人間学の基本原理(スクウェア・ウェスタン)、上流階級の社会因襲(ウェスタン女史)といった多様な規範が、主要人物の指導原理としてテキストに取り込まれていることを指摘する(ibid. 127)。

(90) テキスト構造とそれに基づく読者の意識におけるイメージ化との関係は、フッサー

ルにおける「直観を欠いた意味志向」(意味付与作用, Sinngebender Akt)と「充満された意味志向」(意味充実作用, Sinnerfüllender Akt)の区別に対応する。イーザーがフッサールの現象学に依拠していることは彼の受容理論の特徴であると同時に弱点にもなっている(ホルプ[1984:98~101])。

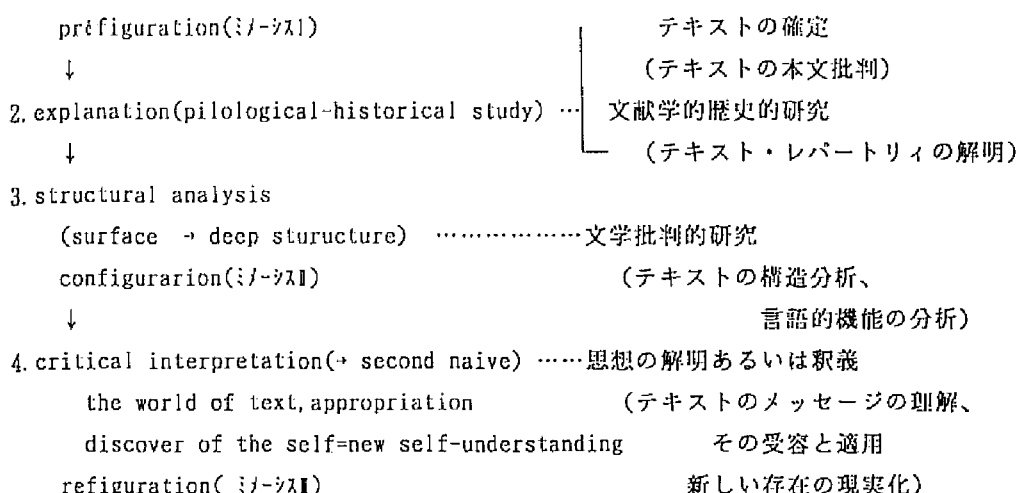
- (91) この点に関してイーザーはフィールドィングの『トム・ジョーンズ』の読解など多くの実例を挙げている(イーザー[1976(1984):196~201])。読解プロセスにおける読者の意識内のイメージ形成に着目し、読者の意識に対する読解行為の作用を分析する手法は、後に見るようにファンクなどのイエスの譬研究にも見られる(ファンク[1982])。
- (92) イーザー[1976(1984):284-327]。空所はテキストと読者の相互作用を促進する機能をもつが、空所の現象形態は歴史的に変化する。イーザーは、語り手あるいは主人公を頂点とした遠近法の階層が存在する18世紀の小説(語り手の下す評価が小説の定点となる。典型的にはフィールドィング)から、遠近法の頂点が喪失する19世紀の小説(読者の視点の位置も定かでなくなる=物語の出来事を判断する準拠枠が不確かになる→読者は想像力を働かせて、理解行為の準拠枠を自分で作り出さねばならない。つまり空所の増大)を経て、空所の存在を主要な手法として駆使する現代小説(ジェイスやベケット)に至る変化を指摘する。これと古代の宗教的テキストの場合、例えば新約の共観福音書とを比較すると、もちろん空所の存在するようになった原因をどのように説明するかについては別の問題が生じるが(イエスの最初の語りの帰するのか、伝承史の過程に帰するのか、編集者に帰するのかなど)、現在読み得る文献として読者に与えられている聖書テキストに多くの空所が存在し、読者がそれを想像力で埋める作業を行っていること、しかもイーザーが指摘したような様々なタイプの空所が見られることは、例えば実際にキリスト教会において行われている礼拝説教を分析すればきわめて明瞭になるであろう。
- (93) [ibid. 327-347]。否定は読書のパラディグマ軸に動的な空所を作り出すが、それには次の二種類がある。第一の否定では、既存の規範の否定によって、読者は肯定されるべき規範を発見する(=構成する)ように促される。これに対して第二の否定では、様々な規範が次々に否定されることによって、読者は自分自身の規範を反省するように促され、読解行為において形成されるイメージ(意味形態)から読者の慣習的なものの見方へのフィードバック効果が著しく高められる。読者は読解のプロセスにおいて得た異質の経験を実に理解しようとするならば、自分のものの見方に一定の変更を加えることが必要になる。
- (94) イエスの譬を言葉の出来事として解釈するものとしては、次のものが重要。フックス[1954]、リンネマン[1961]、ユンゲル[1962]。但しこのブルトマン学派における神学概念としての「言葉の出来事」とリクール([1976:8~12])の言語学的概念としてのそれとの関係については、相違と類似性の両面に注意しなければならない。
- (95) 三重のミメーシス=解釈学的プロセスとの対応で、イエスの譬解釈の諸方法の一つのプロセスに統合すれば次のようになる。なおこれはリクール[1976:87f.]とペリン[1976:1~14])とをアレンジしたものである。

<解釈学的プロセス>

1. naive interpretation

<譬研究のプロセス>

— テキストへ向かう・解釈すべき



(96) ティリッヒは「新約聖書におけるキリストとしてのイエス」という表現を単数形で用いているが、ティリッヒ自身が述べるようにイエス・キリストに関する共観福音書、ヨハネ伝、パウロ書簡の記述は多様であり、そこから一つの調和した史的イエス像を再構成することは困難である。従って、単数形の「形姿」について語るにはその根拠と意味を示す必要がある。まずティリッヒはキリストとしてのイエスについての多様な表現は決して相互に矛盾のあるいは排他的でないかと答える。「十字架」「復活」という二つの相互依存的な中心的象徴を中心とした象徴群から成る枠組みによって表現されたキリストの形姿はその実質において同一である。すなわちティリッヒによれば、イエスの巻き込まれた実存的疎外の状況の真剣さ、そしてその疎外を克服しつつキリストとしてのイエスにおいて現実化し勝利した神と人間の本質的一体性(新しい存在の現臨)、といった実質において、聖書の諸記述は一致する。「メシア」「ロゴス」「人の子」「神の子」など、「イエス」という歴史的実在に適用された諸象徴(タイトル)は、それぞれが別個の完結した形姿を提示するのではなく、形姿がそこへ呈示される枠組みを形成するのである([1957a:136 ~138])。このティリッヒの主張は、聖書の中に多様な記述が存在することによって、キリストとしてのイエスの出来事の持つ意味内容の全重量を支えることが始めて可能になるという仕方、より積極的意味において解釈できるであろう。つまり多様な表現形式すべてが相互に結合し響き合うことによって、いわば一つのポリフォニーとなるのである。これと類似の議論として、シュリンク[1957]とリクール[1975c(1978)], [1975e(1978)]。

(97) 礼拝においては、聖書の読解プロセスはそれだけで孤立してはならず、説教を聞き、聖餐式への参加することなどと相互に関連して、宗教的時空間を形成する。それによって読解行為による宗教的認識が強化されることは明らかであり、ティリッヒはとくに説教・聖書の読解と聖餐との相互補完的な弁証法的関係を強調している([1930e:151 ~188])。

- (98) ティリッヒの象徴論としては、[1928a], [1941c], [1951a], [1955g], [1956a], [1957b] [1960b], [1961a]が挙げられるが、象徴の真理性に関しても、繰り返し議論が行われている（[1928a:223f.], [1955g:402f.], [1957b:236f.], [1961a:419f.]など）。表現の仕方は変化するが、象徴の真理性については、ここで説明する二点が一貫して主張される。なお、真理性との関連で、様々な象徴の素材の中で人間の人格的生が最も重要である——人格的象徴が象徴されるものにもっとも適した素材であるということ（真理性の積極的基準）——と述べられる場合があるが（[1961a:420]）、これは以下の議論と矛盾するものではない。
- (99) 象徴に意味論的契機と非意味論的契機とを認めた上で（象徴は言と生の境界の両側に関わる）、象徴に対して意味論的契機からのアプローチを行うのは、リクールの基本的戦略である（[1975c:142f.]）。これに対して、ティリッヒ自身は象徴の指示対象に関して現象学的あるいは存在論的アプローチを試みるが（[1961a:417f.]）、リクールのアプローチは、宗教的象徴の指示機能の分析に関して、ティリッヒの方法を補うものと言えよう。
- (100) 以下の隠喩理解に関して、本研究はリクールの隠喩研究に依拠している（[1972], [1975a], [1975b], [1978a]）。
- (101) この区別はリクールがフレーゲに従って行っているものであるが、リクールは言語の問題を記号論の対象となる語のレベル、意味論の対象となる文のレベル、解釈学の対象となるテキストのレベルに分けて論じている（1975a:273～279）。このレベル相互の関係、とくに文とテキストの関係は本研究で取り上げるイエスの譬えと隠喩との関係を厳密に論じる上で重要になるが、詳細については[1972], [1975b]を参照。
- (102) リクールの隠喩論のこの点について、デイヴィドソン[1978]との関連が問題になることについては、本章の注51を参照。重要なことは、瀬戸[1988]が述べるように隠喩とは人間の世界把握、認識の問題（類似性の発見）であるということである。
- (103) リクールの隠喩論の基本的な問題意識はここにある。なお、隠喩における指示の否定論については、リクール[1975a:279～288]を参照。
- (104) この点については第8節で論じられるが、ヴァイアを含む譬え研究の新しい試みの意義については、ワイルダー[1974]に適切な説明が見られる。
- (105) クロッササン[1973]の副題「史的イエスへの挑戦」がこれを明確に示している。
- (106) 以下の記述説、因果説の内容は、飯田[1987], 神野[1990], 美濃[1990], [1991]による。
- (107) ソスキースのリクール批判（意味、指示、真理の二重性への批判[1985:84～90]）、デイヴィドソン批判（ibib.:90～93）は最近の隠喩論を整理するうえで重要である。
- (108) 当然これは、宗教的文獻が「宗教的」なものとして受け取られるには、経験によって媒介される必要があるというティリッヒの議論とも無関係ではない（[1951a:40～46]）。
- (109) ティリッヒの『組織神学・第二巻』におけるキリスト論的象徴の議論は、象徴の発展に4つの段階が存在すると論じている（[1957a:107～113]）。
- (110) このソスキースの議論は家族的類似性によるクレイトン[1980]の議論とともに、キリスト教の多様な現象形態の統一を、共通の実体の共有とは違った仕方でも説明する可能

性を示している。この点については本研究の第三章において論じられた。

(111) ソスキースはカーツの因果説批判を紹介しつつ、記述説と因果説がそれぞれ一定の真理契機を持つこと、つまり相補的であることを指摘する([1985:129f.])。

(112) シュライエルマッハー[1799:31]。この神の實在性の問題を宗教哲学的に展開し、宗教における象徴の意義を明確にした研究として、波多野[1935]は重要性を失っていない。

(113) リクール[1975a:273~321], [1975b:80~88] を参照。

(114) この点については、ユンゲル[1962]、リンネマン[1961]を参照。

(115) リクール[1960:323 ~332]

(116) とくに受容者の寄与、あるいは言語構造と受容(=読解行為)との相互関係については、前説を参照。

(117) ティリッヒの象徴の諸規定間の関係については、本章の第3節を参照。ティリッヒの象徴論の研究においては、この問題はこれまで十分に議論されることが少なかったと思われる。グリッグ[1985:31~51]はその点で意欲的な研究と言えるが、「参与」概念の分析に問題がある。グリッグは、象徴の諸規定の間に、根源的類似性(original affinity)、代表(representation)、参与の順序があると述べる。つまり、参与の前提条件が代表であり、代表の前提が根源的類似性であるという主張である。そして、この見解をティリッヒの「参与」概念(すべての存在するものは存在自体に参与する)と調和させるために、象徴の規定としての参与(象徴的参与)と、存在するものの存在自体への参与(一般的参与)とを区別し、さらに「一般的参与は根源的類似性の一形態である」と主張する(ibid.:37)。確かに、ティリッヒにおいて参与概念が多義的であること、また象徴と密接に関わる類比概念に関して、ちょうど一般的参与と象徴的参与とに対応する、アネロギア・エンティスとアナロギア・イマギニスの区別がなされていることはその通りである。しかし、問題は、存在論的参与を根源的「類似性」の一種と呼ぶのが適当であるのかということである。グリッグは「象徴と象徴されるものの間のこの類比は記号の場合とは違って象徴は恣意的には選択されないということを示唆している」(ibid.:34)と述べることによって、「類似性」概念を導入しているが、類似性をこの意味で用いるならば、それは個々の具体的な象徴の選択を可能にする類似性(例えば十字の形と十字架の出来事の間に成立するような類似性)でなければならない。しかしこれはすべての存在するものに関わる存在論的参与の問題ではなく、象徴的参与の問題のはずである。存在論的参与に基づいて行われる個々の象徴選択について使用されるべき類似性を参与の根拠に位置づけるのは、少なくともティリッヒの象徴論に関しては無理がある。とくに、「神」の象徴については、その具体的な象徴選択が何らかの類似性によるという議論は、ティリッヒの議論の枠組みから見て不可能であろう。

(118) 「啓示相関」は20年代の後半以降の諸論文に登場する用語であるが([1930b:240f.]など)、それが最もはっきり現れるのはマールブルク講義においてである([1925b])。この講義における啓示論を含めた20年代の啓示論については、シュッスラー[1986:85~99]、また『組織神学』を含んだティリッヒにおける相関概念の多様な用法については、クレイトン[1980:69~83]を参照。本研究でも、第5章において「啓示相関」をカイロ

ス論との関連で論じている。

- (119) トランス[1980:16, 31, 33, 151, 154, 167f., 173]。バルトの神学的実在論についてのトランスの説明としては、[1990:52~60]に簡潔な記述が見られる。また、バルトを本研究のテーマに結び付けるものとしては、リクールとの比較論を含んだウォリス[1990]が存在する。なお、バルト自身が実在論について論じたものとして[1929]が挙げられる。
- (120) キュビット[1980]。キュビットの神学的実在論についての議論に関しては、1984年の『現代神学』における、ウィリアムズ[1984]とキュビット[1984]の論争を参照。
- (121) ブルトマンは『共観福音書伝承史』において、共観福音書の様式史批判を確立した。それは福音書の個々の言語表現（伝承断片）の様式と類型を分析し整理するという言語的文学的研究から、様式に対応する「生活の座」(Sitz im Leben)の解明と断片の伝承過程を解明することの試みである。具体的には共観福音書の文書を「イエスの言葉伝承とイエスについての物語伝承」という二つにまず分類し（ブルトマン[1921(1979):8]）、イエスの言葉伝承にはアポフテグマタ（短い物語枠内に組み込まれたイエスの言葉が物語の焦点を形成しているような伝承）と、主の言葉（アポフテグマタのような物語枠を伴わないもの）が含まれるとする。譬やそれに類似した言語表現は後者の主の言葉に分類されるが、それは次のようにさらに細かな分類の中に位置づけられる。アポフテグマタは、論争的対話、教育的対話、伝記的アポフテグマタに分けられ、主の言葉はログイオン（知恵の教師としてのイエス）、預言者的言葉、黙示的言葉、律法の言葉、教会宗規、＜私＞言葉、譬（譬、譬話、例話などを含む）に分類される。つまり、譬は共観福音書における多様な言語様式の部分を構成するものであり、隠喩や逆説は直喩、誇張、平行法、対立などととも、主の言葉の装飾的モチーフに属する——この他に、主の言葉、ログイオンの分類については、原則（言明の様式）、訓戒（命令の様式）、質問という基本様式を含む構成的モチーフがある——(ibid.:73f.)。つまり、譬が文学ジャンルの一つであるのに対して、逆説は文学技法の一つと捉られているのである。そして、譬の重要な技法として、誇張、逆説が挙げられているのである(ibid.:179f.)。なお、このようなブルトマンの研究は文学的研究に属すると言えるが、ブルトマンの問題意識はむしろ歴史的であることに注意しなければならない。様式や類型といっても、それらは「社会学的概念であって、美的概念ではない」(ibid.:1921(1979):4)、「様式史的研究において基本的にすべての歴史研究と同様に、循環が問題である……」(ibid.:5)と述べられている通りである。
- (122) この点については、第2章第4節とその注25を参照。なお、このテルトゥリアヌスに帰せられる言葉についてのティリッヒの見解については、[HCT:98]を参照。
- (123) 宗教思想などにおけるパラドックス概念全般については、次の辞書の項目を参照。[ER.2:189R~195R]、[IphG.2:1051~1059]、[HWPPh.7:81L~97L]。とくに[ER.2]におけるパラドックスの項目は、宗教に関わるパラドックス問題の全体を適格にまとめている点で参照に値する優れたものである。
- (124) 論理学におけるパラドックス概念の種類と意義については、神野[1976:189~198]、内井[1987:176~230]を参照。なお、聖書にも、論理学で「嘘つきのパラドックス」として有名になった、「クレテ人のうちのある預言者が『クレテ人は、いつもうそつき、

たちの悪いけもの、なまけ者の食いしんぼう」と言っているが、この非難はあたっている」(Titus. 1. 12)という言葉が見られるが、パウロはこの言葉の論理的なパラドックスは問題にしていない。パウロは「うそ」(↔健全な教え)を不信仰と結び付け、教会の指導者の倫理的有り方についての勧めを行っている。

(125) このルターの定式については、金子[1975:133 ~164]を参照。この研究では、ルターの定式をその思想史的背景(パウロとアウグスティヌス)と形成過程から分析し、キリスト教的実存の形態(ibid.:164)、「キリスト者は不断に前進する生成の中にある」との自覚「義認信仰の人間学的表明」(ibid.:135)と説明している。ここで重要な点は、ルターが、「義人」と「罪人」を罪の理解から矛盾的に対立し、しかも人間学的観点から全体的、逆説的に矛盾対立するものと見ていること(ibid.:162)、また矛盾対立するものを統一するものは「生成」である(ibid.:135)ということである。つまり、このルターの定式は論理的パラドックスに類似した表現によって、キリスト教信仰の生成プロセスを表現しているのである。これはティリッヒで言えば、懐疑を内包した信仰のダイナミズムに対応する、と思われる(第8章を参照)。

(126) ティリッヒの宗教論の中でも、「究極的関心」という概念はとくに重要かつ有名であるが、その内容は[1951a:11 ~15]、[1957b:231~237]より知ることができる。以下要点を分析してみよう。

1. 究極的関心は、マルコ12. 29の概念化として、つまり宗教的関心、信仰の構造を説明する用語として導入される。この用語自体は、キリスト教的な信仰の有り方から発想されたものであるが、信仰一般へと一般化される。

2. 究極的関心は、関心の対象、つまり信仰内容についての規定ではなく、その対象へ関わっている信仰者の有り方、あるいはより正確には信仰者と信仰対象との志向的相関関係の構造(形式)を概念化したものである(「神学の形式的基準」[1951a:12])。したがって、「究極的関心」は、精神作用としての関心の有り方(志向作用の形式)であると同時に、関心の対象としての関心事(志向されるもの)でもある([1957b:236])。なお、この神学の形式的基準は、ドレスデン講義([1927/28:280])に遡る。

3. 究極的関心は、「究極的」と「関心」と二つの分けて説明することができる。まず、「関心」について。これは人間が日常的に抱く個々の関心ではなく、そのように様々な事柄に関心を向けながら生きている人間存在の有り方、存在構造の問題として理解すべきである。その点でハイデッガーが『存在と時間』で行った「世界内存在」としての人間の存在構造である「関心」(Sorge)に相当する。したがって、究極的関心は、特殊な宗教的人間の有り方ではなく、すべて世界の内に生きている人間存在に少なくとも可能性として備わっている構造なのである。またこれは、ラムゼイの言う「コミットメント」に相当し、さらには先のマルコ12. 29の「愛」を概念化したものとも言えよう。

4. 「関心」は、「予備的」関心(preliminary)と「究極的」関心に分けられるが、この違いは関心の対象の相違ではない。原理的にはあらゆる事柄が「究極的」関心の対象となるのである(→擬似的宗教、広義の宗教)。両者の違いは、次のように説明される。予備的関心は、日常的、制約的、部分的、有限的、相対的、存在と非存在の事柄でない、これに対し、究極的関心は、宗教的、無制約的、無限的、全体的(「…を尽くして」)、絶対的、存在と非存在を決する事柄となる([1951a:14f.])。しかし、両者の関係を理

解することは容易ではない。まず、両者は不可分である、なぜなら究極的関心は予備的関心において具体化されることなしには現実化できないからである。これは、宗教的象徴の素材が人間の経験領域の事物から採用されることに対応する。よって、両者の間には何らかの移行が存在しなければならない。つまり、予備的関心の対象が究極的関心の対象に「なる」という事態である。しかし、他方で予備的関心と究極的関心は明確に区別されねばならない。とくにキリスト教が属する宗教的伝統では、有限の事物を無限なるものの位置に引上げ、信仰の対象とすることは、偶像礼拝として批判されてきた（ティリッヒの言う「デーモン化」）。この二つの面を考慮して、様々な説明が工夫されるわけであるが、予備的関心から究極的関心への移行は、量の増大ではなく、質の転換として説明できるかもしれない。しかも、主体の有り方の転換（回心）を伴う転換である。これは、ティリッヒが「捉られる」と表現している事態である（捉られることによって、捉らえる。[1925b:349]、[1930d:199f.]）。また、この転換は一種の「インスピレーション」として説明できるかもしれない。それは、ばらばらの情報が一つのイメージへと統合される（例えば、ある人物についての情報から、その人物の本質的事柄の認識が生じる場合。「結局、彼は…な人間だ」。連関のないバラバラの事象が一つの意味ある連関に結び付けられること＝無意味な世界における意味の発見）こと、あるいはあるイメージが別のイメージへと転換するゲシュタルト転換である（世界が別の様相を呈してくる）。これはラムゼイが「奇妙な」認識(odd)と呼んだ事態である。

5. 以上からわかるように「究極的関心」は、主体の人格の全体性、つまり人格の統合、自己同一性（アイデンティティー）に関わる。何を自分の究極的関心に行っているかで、その人の人格の本質が理解可能になる。「信仰は人格的生の中心において起こり、そのすべての要素を包括する」（[1957a:233]）。これは、マルコ12.29で「心」「精神」

「思い」「力」という人格の様々な働きが列挙されていることにも対応している。信仰は、すべての働きの総体とそれらの統合の中心であり、したがってそれまで究極的関心の対象であったものが信じられなくなるということは、その人の人格の危機を意味する。

(127) 否定神学、肯定神学、アナログア論の関係については、山田[1979:149～160]に適切な説明が見られる。ディオニシウスとトマスとを比較するならば、神の超越性が肯定の道と否定の道を交互に使用して伝達されるという点で、両者は一致しているが、「存在」（エッセ）の原点を神に置くか世界に置くかの相違によって両者は、超越神学とエッセのアナログアへと別れてゆく。このような問題連関でティリッヒが自らの象徴論の立場を説明したものとして、[1952c:378ff.]も参照。

(128) これに関しては、星川[1989:96～111]を参照。

(129) [1912:28～43]。「神秘主義と罪責意識、絶対者との統一の感情と神への敵対の意識、絶対的精神と個別的な精神との同一性の原理と聖なる主と罪の被造物の間の矛盾の経験。これが、教会においてどんな時代でも宗教的思惟がその解決に努めてきた、そして常に努力しなければならなかった二律背反なのである」(ibid.:28f.)。これは、1908年の論文において一元論と二元論の問題として論じられた問題に他ならない。我々はここにティリッヒの宗教思想の根本問題を見ることができる。

(130) 神学的規範とは、神学体系の素材となる多様な資料と、その資料が「神学的」と受容されるようにそれを媒介する経験とから、神学体系の形成を可能にするものであり、

神学体系の組織原理と言える。これは、内容面と形式面において考えることができるが、形式的規範とは内容的規範を制定し、それを保護する教会制度の問題であり、プロテスタント教会では聖書原理がこれに相当する。これに対して、「キリストとしてのイエスにおける新しい存在」は内容的規範であり、内容的規範は教会史において、まず「信仰告白」を中心とした教理的規範を生み出し、その後教会の諸伝統に置いて様々なものが形成された。古代の東方教会の「不死の生命と永遠の真理との受肉による有限の人間の死と誤謬からの解放」、ローマ教会の「神人の現実的またサクラメンタル的な犠牲による罪贖と破壊からの救済」、ルターの「信仰による義認」、カルヴィン派の「予定論」、近代プロテスタンティズムの「人間存在の人格的社会的理想を示す<共観福音書>のイエス像」、最近のプロテスタンティズムの「旧新約聖書の預言省的な神の国のメッセージ」など。ティリッヒは自らの神学体系の内容原理を「キリストとしてのイエスにおける新しい存在」と定式化した（[1951a:47～52]）。このように規範の規範性と歴史性との関係は神学にとって本質的な問題であり、これは20年代の教義学でも神学の内的規範と外的規範の問題をめぐって論じられている（[1925b:75～95], [1927/28:286ff.]）。また、規範と歴史との関係に関する問題については、第2章第4節2）を参照。

(131) 20年代の逆説概念については、[1922b], [1923a], [1923d], [1925a] の諸文献が重要である。またティリッヒの逆説、パラドックス概念についての研究としては、シュッスラー[1986:99～112, 125～133]が意味の形而上学の枠組におけるパラドックス概念（とくに啓示と象徴との関連で）を分析している。またシュタンアッカー[1988]はドイツ表現主義との関連でパラドックス概念を扱っている。ティリッヒ神学の論理の核心に迫る仕方、パラドックス概念を詳細に分析したものとして、ロス[1978:108～155]はすぐれた研究である。リスティニーミ[1987:161f.]はティリッヒの再構成された体系の転換点として、この問題を位置づけている。

(132) 宗教の経験概念（経験科学としての現代宗教学の対象）と本質概念（宗教哲学の対象）から区別された宗教の規範概念（神学的な宗教概念）は、25年の『宗教哲学』において、「無制約的な要請の下で、制約的形式に無制約的な内実が現在することを肯定する、逆説への信仰(Der Glaube an Paradox)」と表現される（[1925a:155]）。これは、「逆説の宗教、真の恩恵の宗教」とも言われる（ibid.:165）。ここで注意すべきことは、次の二点である。1. 逆説への信仰、逆説の宗教は、前注129で述べた二律背反、つまり「信仰の内的二律背反」の解決として考えられている（ibid.:155）。信仰における神秘主義と罪贖意識と対立は、逆説として、聖霊の恩恵の働きによって解決される。2. 逆説の問題には、ティリッヒの宗教思想の基本問題が集約的に関連していること。恩恵の形式(Form der Gnade、[ibid.:165]。これは20年代後半の「恩恵の形態」へと展開してゆくと考えられる）、象徴、信仰義認、反デーモン的批判、脱自性など(ibid.)。

(133) [ibid.]。この点については本章第3節、そしてその注27を参照。

(134) これについては多くの研究が存在するが代表的なものとしては次のものが挙げられる。アーメルング[1972:131f.]、アルメン[1976]、スターン[1978:225～234]、ヴェンツ[1979:95～102]（s. 95の脚注11で研究文献の紹介がなされている）、マロー[1983]、シュッスラー[1986:195～208]、エルンスト[1988:7～21]、シャーレマン[1989b:109～124]。とくにパラドックス概念をめぐっては、シュッスラー、シャーレマンを参照。

- (135) バルト神学の立場から、23年のティリッヒとバルトとの論争の分析を含めたティリッヒの批判を行っているものとしては、大崎[1987:105～116]が存在する。これは、バルトのティリッヒ批判の論点を適格にまとめている。
- (136) ここでティリッヒのルター解釈について述べておこう。ティリッヒはルター派の伝統に立った神学者である([1936:54])が、決して専門のルター研究者というわけではない(アダムズ[1968:304])。実際、ある程度まとまったルター解釈となると、[1950b:319～361]と[HCT:227～262]の二つということになるだろう。今問題のルターの定式については、[HCT:232, 247ff.]でルターにおける最も印象的で逆説的な表現であると述べられ、神論の説明で再び取り上げられる。[1950b:323f., 339f.]では、逆説性が、絶対的対立を通しての神経験と信仰の性格、そして新しい存在への人間の参与という事柄との関連で指摘されている。これは、ティリッヒが信仰義認とキリストにおける新しい存在の現実化に関して、逆説概念を使用することに対応している。なお、ティリッヒの相関の方法とルターの律法と福音の区別とを比較した研究として、ジョンソン[1981]が挙げられる、しかし、ティリッヒにおけるルターの意義を論じた研究は予想外に少ない。
- (137) [1957a:90]。ティリッヒは理性概念に関して、存在論的理性と技術的理性(technical reason)の二つを区別し(厳密には技術的理性は存在論的理性の一要素である)、技術的理性を他から与えられた目的に対する手段を決定するものと説明する([1951a:71～75])。反省的理性とはこの技術的理性に属する。なお、ティリッヒにおける理性概念の説明としては、[HCT:325～330]において、自律、自然、調和とともに、啓蒙主義の基本原則の一つとして取り上げられ、普遍的理性、批判的理性、直観的理性、技術的理性の4つに分けられる。内容的には、普遍的理性が先の存在論的理性に対応するが、批判的と直観的は、存在論的理性から展開したものと位置づけられるかもしれない。また、存在論的理性と技術的理性との対比は、1920年代後半の信仰的現実主義についての諸論文で、神秘的現実主義と歴史的現実主義から区別され、近代を特徴づける技術的現実主義の問題として、すでに論じられていた事柄である([1927a], [1928b])。なお、ルターの義認論に関して逆説性を問題とする例は晩年のティリッヒにも見られる([1963a:223～228])。
- (138) ティリッヒのまとまったヘーゲル論、ヘーゲル批判としては[HCT:410～431]、[1932a]が存在する。なお、ティリッヒのヘーゲル批判はその本質主義に向けられる。つまり、ヘーゲルにおいても生と実存の現実が「否定的なもの」を含むことは明確に洞察されていたが、ヘーゲルの論理体系においては否定はその脅威となる力を奪われ、総合において克服されてしまっている、という批判である([HCT:426～429]、[1926d:290～293]、[1944a]、[1944b:186～189]、[1955d:393, 397f.])。なお、ティリッヒとヘーゲルの関係についての本格的な研究は、重要なテーマであるにもかかわらず、シェリングとの関係の影に隠れてしまっているせいか、ほとんど見当たらない。もちろん、断片的議論は様々な研究書で見られるが、若干の分析が行われているものとして、ヴェンツ[1979:91～95]、トンプソン[1981:175 ff.]などが挙げられる程度である。
- (139) 「墮落」と不安(自己の自由の実現に関わる不安。つまり、自己実現に失敗し真の自己に至らないことの不安と自己を実現して自己のアイデンティティーを喪失する不安。これは墮落以降の罪責の不安から区別される)との関係で、キルケゴールの不安の概念

を論じた例としては、[1957a]の他に、[HCT:462~464]が重要である。なお、墮落の前提としての、無垢との関係における不安と、原罪後の不安との区別は、キルケゴールの[1844(1983):32~50]と[ibid.:51~81]とに対応する。このティリッヒの不安論（人間の存在とその有限の自由に内在する不安、自己実現の不安）を精神分析の立場で展開しているのが、ティリッヒの親しい友人であるロロ・メイである（メイ[1950], [1951:3~40], [1981:338~371], 1983[89~128]）。この問題巡関において、後期ティリッヒの説教が「逆説」をしばしば取り上げていることは、ティリッヒの思想におけるパラドックスの問題の広がりを知る上で興味深い（[1948a:24~28]、[1955b:135~138]）。

(140) 合理的批判や懐疑をまったく排除した不条理の押し付けは、せいぜいのところ他律的な信仰ではあっても、キリスト教信仰の本質に属するパラドックスとは無関係である。この点については信仰を懐疑あるいは理性との関係で論じた[1957b:239ff., 265ff.]を参照。また、理性の深みが理性の否定ではないこと、啓示が認識行為と対立する非合理的なものではないことなどについては、[1951a:79 ff., 108~118, 129 ff.]において論じられる通りである。ここで確認すべきことは、ティリッヒが信仰とそのパラドックスを、非合理性、不条理、無意味性から区別し、それらを曖昧に信仰と結び付ける信仰理解を徹底的に批判する意図を示していることである。

(141) キルケゴールにおいて、逆説と不条理が相互に区別されず、むしろ緊密な巡関において用いられていることは、『哲学的断片への結びとしての非学問的後書き』の用例より明らかである。例えば、「自らを逆説として宣教し、ユダヤ人には置き、ギリシア人には愚か、そして理性には不条理であるものに対する信仰の内面性を要求した」（[1846(1982), 1:204]）。

(142) 譬研究はそれまでの研究史の総括を含むものが少なくない。本研究では、次のような研究史のまとめを利用した。ユリヒャー[1888(1976):203~322]、エレミアス[1947:7~18]、ユンゲル[1962:87~139]、ヴェイア[1967:vii~x]、ハンター[1971:16~31]、ワイルダー[1974:1~16]、ベリン[1976:89~193]、ロロフ[1977:90~107]、ヴェーダー[1978:11~57]、シュタイン[1981:42~71]、ヴェスターマン[1984(1990):153~180]。ハルニシュ編集の論文集『イエスの譬』（[1982]）によっても、ユリヒャー以降の現代の主要な譬研究の流れを理解することができる。また、土屋[1979]はユリヒャーから最近のヴェーダー、リクールの譬研究いたる研究状況を簡潔にまとめている。また、譬研究を含んだ最近のドイツの聖書学の状況については、大貫[1991:150~155]も参照。

(143) 譬とアレゴリーとの関係は、現代の譬研究の発端であるユリヒャーがそれまでの譬解釈をアリゴリカルな解釈として否定的に総括したことを受けて、イエスの譬のオリジナルな、あるいは本来的な形式がアレゴリーではないということを示すという仕方、多くの譬研究で取り上げられてきた。つまり、譬をアレゴリーと解釈することには歴史的観点と文学的観点の両方からの批判がなされているのである。本文で述べたエレミアスのアレゴリー批判——イエスのオリジナルな譬はアレゴリーではなく、イエスと原始教会との状況の変化のなかでアレゴリカルな解釈が付け加えられたのであり、イエスのもともとのメッセージに遡るためにはアレゴリカルな解釈を削除する必要がある——は、

その典型である。「古代教会から19世紀にいたるまで、アレゴリカルな解釈方法が支配していた。その前理解は譬が教会のための秘密の教化であり、そこにおいて個々のキリスト者が救済を自己化することの法則性と、とりわけ救済史の経過が表現されている。その目的は個々のできるだけ多くの特徴を置き換えによって解読することなのである」(ロロフ[1977:99])という観点から譬とアレゴリーを区別するという議論である。もちろん、これが譬を歴史的に真正のイエスの言葉に連関させるユリヒャーに遡ることは明確であり(「ほとんど例外なく、それらは真正の、イエスに遡る核を持っている」)(ユリヒャー[1888:11]→アレゴリカルな解釈は二次的である)、イエスの譬を伝承史の観点から分析する研究者に共通の視点である。これに対して、文学的観点からの譬とアレゴリーとの比較あるいは区別は、イエスの譬を文学的観点から論ずる多くの研究者によって行われてきた。そのために多くの場合、イエスの譬は本来隠喩として機能しており、アレゴリーとは区別されるという論点が示される(クロッサン[1973:8~19]、ファンク[1974(1982):29~34]、リクール[1974]、[1975:88~106]、ペリン[1976:199~204]、ヴェーダー[1978:58~98]、ゼリン[1978]、ハルニシュ[1985:42~62, 151~176])。もちろん、ヴァイア[1967:2~25]において見られるように、文学的機能や構造からのアレゴリーと譬の区別といっても、決して同一の理由づけによって行われているわけではないし、リンネマン[1961:13~18]などは「譬=言葉の出来事」という譬の言語性の理解との連関で譬を分析してはいるが、隠喩の問題と結び付けた議論は行われていない。ブルトマン学派において、宗教言語の言語的構造や機能が本格的に取り上げられるようになるのは、ユンゲル[1974]以降のことと思われる(ウェブスター[1985:260ff.])。

(144) アウグスティヌス[*Quaestiones Evangeliorum* 2:19]。ユリヒャー以前の譬の解釈史におけるアレゴリカルな解釈のこの他の実例は、シュタイン[1981:42~52]に見られる。しかし、古代と中世から19世紀にいたるイエスの譬研究をアレゴリカルな解釈として総括することについては、今後の詳細な個別研究が必要であろう。とくに宗教改革者ルターとカルヴィンの譬解釈は、アレゴリカルな解釈を超える方法論を持っていたとの評価がなされているが(ibid.:49f.)、これは再検討に値する問題と言えよう。ルターに関しては、レーヴィニヒ[1954:16~54]において、ルターにおける共観福音書の解釈方法論と思想の発展が具体的に譬解釈に即して検討されている。

(145) フィービヒ[1904]、[1912]。ユンゲルはユリヒャーの譬理解(譬の基本は二つの概念の類似性によって構成される比較の問題である。つまり、譬における形像と事柄の類似性による認識の拡張の補助手段となる)がアリストテレスの修辞学や論理学のカテゴリーを用いていることを詳細に分析している(ユンゲル[1962:87~102])。ユンゲルはアリストテレスのカテゴリーがイエスの譬に対立することが証明されない限り、ユリヒャーに対するフィービヒの批判が正当であるとは判断できないこと、そしてその点については最終的判断を留保しつつも、イエスの譬が関係の類比(analogia relationis)によって構成されているかどうか、形像と事柄の分離が正しいかどうかについては疑問を投げ掛けている(ibid.:95f.)。また、エレミアスはユリヒャーの研究の意義を認めつつも、その後の瑣末なまでの譬の下位区分への分類、そしてイエスの譬をギリシア的な修辞学の概念に押し込めることに対しては批判的である(エレミアス[1947:16f.])。これに対してリンネマンはユリヒャーに肯定的である(リンネマン[1961:137])。以上の

問題は譬の言語的機能あるいは構造自体についての研究によって答えられねばならないであろう。なお、旧約の伝統（旧約における「比較」の問題）の中でイエスの譬を論じている研究としてヴェスターマン[1984(1990)]を挙げることができるが、その中にも譬と隠喩の関係を含めた分析を見ることができる。

- (146) プルトマンもイエスの譬に関して『共観福音書伝承史』などにおいて論じているが、その問題意識は、様式あるいは類型という言語形式に関連する用語が用いられてはいるものの、実際は歴史的な設定となっている（プルトマン[1921:4]）。確かにプルトマンの「様式史」的研究は、歴史学的研究というよりも、文学様式の分析であり、その意味で「様式批判」というべきものであるが、彼の関心は、様式自体の構造や機能ではなく、様式と「生活の座」という歴史的社会的実在との関係にあるのである。譬に関しても、「物語断片、主の言葉、譬の最初の形態を知ることが、まさしく様式史的考察の目標である」(ibid.:7)と言われている。しかし、同じ譬の歴史性を目標とする研究でも、ドッドの場合に比較してプルトマンの研究結果はきわめて消極的である。すなわち、多くの譬は「伝承の過程の最初の意味がわからなくなってしまっている」(ibid.:216)、「ユダヤ教の道徳や信仰に矛盾するものやイエスの宣教の特徴をなしている、とくに終末論的な調子で語られている場合、また他方、とくにキリスト教的な特徴が少しも見出だされない場合に、最も容易にそれがイエスの真正の譬であると判断することが許される」(ibid.:222)と結論される。これはプルトマン神学の基本的立場である、イエスと原始教団の断絶、キリスト教は原始教団よりはじまるという見解に関わっている。なお、プルトマンの譬についての見解は、[RGG².2:1239 ~1942]に簡潔な記述が見られる。

- (147) エレミアスの譬研究が、それ以前の譬についての歴史的研究を総括するものとして極めて重要な意味を持つことは研究者の一致した見解であるが、その限界についての批判も少なくない。例えば、ペリンは次のように述べている。「ユリヒャーはアレゴリー化という蜘蛛の巣を払ったが、道徳化のほこりはそのままにした。エレミアスは譬がまず歴史の最初の文脈において理解する必要を認めたが、メッセージを再構成する際にあいかわらず教訓を引き出すことを行った」(ペリン[1976:201])。つまり、エレミアスが譬からまとめたイエスの使信の10の項目が保守的なルター派の道徳あるいは敬虔さの要約になっているという批判である(ibid.:105f.)。しかし、ここで生じる根本的な問題は、譬をはじめとして、解釈すべきテキストから一定の教義的命題、道徳的教えを引き出すことが直ちにアレゴリー化であるとすれば、そもそもアレゴリー化ではない解釈とはいかなるものであり、またそれは可能であるのだろうか、という疑問である。例えば、大貫[1991:97f.]はヨハネ福音書の歴史的研究のあるものに対して(マーティン学派)、それによって「本文は言わば一種のアレゴリー化を被って、背後の現実の透かし絵に過ぎなくなる」と批判している。テキストを歴史的出来事に向かって解釈することをもアレゴリー化と呼ぶならば、アレゴリー化ではない解釈は果して可能であろうか。おそらく、アレゴリー化という言葉をも意味ある用語として使用することを意図するのであるならば、テキストから何らかの情報を取り出す作業一般にではなく、それはより限定された意味で使用されるべきと思われる。

- (148) 譬の歴史性から文学性、言語性へと研究領域を拡張している例としては、文学社会学の立場を挙げることができるであろう。これは、タイセン、荒井、大貫らの提唱する

共観福音書研究の方法論であるが、この立場からの譬研究としては荒井[1975(1986):57～85]、[1977(1986):86～110]、[1978(1986):43～56]を挙げることができよう。この諸論文では譬の言語性、構造的性の分析がゼリンの譬研究を手掛かりに行われ、「劣者尊重のたとえ」「優者は認のたとえ」という問題との連関で考察が進められている。なお、文学社会学の方法論の説明としては、荒井[1983(1986):3～42]、大貫[1991:2～143]を参照。この方法論から、本研究におけるテキスト解釈(本章第5節)、譬解釈(本節)と類似の問題意識や方法論を読み取ることができる。しかし、本研究との相違は、テキスト解釈に歴史批判から文学批判をへて思想分析にいたるプロセスを想定する中で——大貫[1991:41～64]の作業ステップ——、文学社会学が主要には歴史性に定位しているのに対して、本研究では歴史批判を前提にしつつも、主にテキストの言語的構造的性から意味の受容(ミメシスⅢ)が問題になっているという点に認められるであろう。本研究の主張は、宗教的テキストの歴史性と思想性の二つのものの間には言語性・文学性によって媒介されねばならないということなのである。

(149) ブルトマン学派における譬研究としては、フックスにおいては、本格的な譬研究書こそ存在しないものの、フックス[1954(1960):136～142]、[1959(1960):280～303]、[1961/62(1965):231～248]などで、譬が言葉の出来事、イエスの自己理解の言語化の問題として論じられている。この観点からの本格的な譬研究としては、フックスの弟子であるリンネマン[1961]、ユンゲル[1962]が存在する。

(150) ベリンによるブルトマン学派におけるイエスの譬研究の批判は、彼らが言語に着目しつつも、後期ハイデッガー流の言語理解に依拠することによって、言語性自体の構造や機能を分析できずにいること、その結果譬における言葉の出来事を「説教」モデルに短絡させて理解しているという点に向けられる(ベリン[1976:120～127])。これは、ブルトマン学派の解釈学的神学の言語理解では言語の現実の構造や内容の複雑性を考慮することができないというパネンベルクの批判と同じ観点からの批判であると考えてよいだろう(パネンベルク[1977:176])。

(151) アメリカにおけるエレミアス以降の譬研究の成果としては、『セーメイア1、2』(1974a, b)に掲載されたワイルダー、ファンク、ヴァイア、クロッサン、タンネヒル、バットの諸論文の他に、ファンク[1966]、ヴァイア[1967]、クロッサン[1973]、これらの研究の紹介を行っているベリン[1976]、さらにはその後の『セーメイア』の諸論文から知ることができるであろう。また、バット[1976:35～52]やリクール[1974]、[1976]もアメリカの研究動向と密接に関わっている。

(152) エレミアスはイエスの譬が原始教会において伝承される過程で被った変化のパターンとして、ギリシア語への翻訳、観察材料の変化、旧約や民間伝承的動機の影響、聴衆の変更、教会の勧告の目的への適用、原始教会の状況の影響(終末の遅延、教会の伝道状況など)、二次的文脈への挿入(枠構造)など挙げ、その中にアレゴリカルな解釈を加えている。エレミアスはこれらの譬の変形法則を使って、二次的変更を取り除くことによって、イエスのオリジナルな言葉に戻ることを試みる(エレミアス[1947:112ff.])。

(153) これは、後に見るように譬の構造分析にも関係するが、構造分析という方法論に立つ研究者においても必ずしも一致した結論にいたっていない。アメリカにおける文学的譬研究の研究者の間の論争については、ベリン[1976:171～176]を参照。

- (154) イエスの譬が語られ、伝承され、福音書テキストへと編集された一連のプロセスの背景、あるいは文脈となる歴史的状況（社会的直接世界と社会的同時世界を含む。大貫[1991:41~46]）については、多くの研究が存在する。ここでその研究状況を紹介することはできないが、本研究はその標準的なものとして、エレミアス[1971]、田川[1978]、[1980]、川島[1981]などを参照した。
- (155) 最近の聖書研究における文学批評の方法論の問題については、ピアズリー[1969]などを参照。重要な点は、文書の著者、成立年代、資料、文書の発展諸段階についての研究という聖書の「諸論」で扱われるテーマに関わる従来の意味における文学批判とは違った問題意識が、近年の聖書テキストの文学的研究を規定しているという点である。つまり、一定の文学的な統一的構造と機能をもった作品としてのテキストの解釈、テキストの文学性あるいは言語性自体の解明といった事柄が、新しい文学批判の目標となっているのである（ピアズリー[ibid.:5ff.]）。
- (156) これは構造主義的テキスト解釈の基本的事項であり、本研究でも「良きサマリア人」の譬の解釈において具体的に示すことになる。聖書テキストの構造主義的解釈に関して具体的な手続きの説明としては、バット[1976:25ff., 35~52]が詳しい。
- (157) 「良きサマリア人」の譬の連辞的構造が「逆転」構造であるという分析は、多くの研究者が指摘することである。イエスの譬群の連辞的構造の類型化は様々な仕方で行われている。ヴァイア[1967:110~176]では悲劇的と喜劇的の二類型が示されるが「良きサマリア人」は論じられていない（この二類型についてはヴァイア[1974]も参照）、またクロッサン[1973:37~120]では到来の譬、逆転の譬、行為の譬という三つの類型が挙げられ、「良きサマリア人」は逆転の譬に分類される(ibid.:57~66)、またファンク[1974(1982):35~54]は「良きサマリア人」を含む譬群の諸類型の視覚的なダイアグラムによって、シーケンスの展開を明確な形で示している（同書43頁の5図を参照）。
- (158) グレマスの行為体モデルを譬解釈に適用することについては、バット[1976:35~52]、あるいはヴァイア[1974:105~133]、クロッサン[1974:82~112]などを参照。
- これに対して、より単純化したモデルである「三行為体モデル」を提唱する斎藤論文の問題連関については、佐竹[1975(1977):24~54]の譬における「劣者尊重のたとえ」と「優者是認のたとえ」の二類型論と、この問題を譬の構造分析とを結び付けた斎藤[1981:80~105]と、それらに追記において言及した荒井[1977(1986):86~110]を参照。
- (159) イエスの譬と「神の国」の到来の関係は、ブルトマン学派の譬研究において、またアメリカの譬の文学的研究において強く主張される問題である。つまり、「御国は譬において譬として言葉に到来する。イエスの譬は譬としての神の支配を言葉にもたらす」（ユンゲル[1962:135]）、「イエスの宣教は聴衆を彼によって宣教された神の支配へと招集する。聴衆の招集と神の支配の宣教はイエスの宣教においてイエスの言葉の出来事(Sprachereignis)として生起する」(ibid.:173)。イエスの譬と神の国についての同様の関係は、ブルトマン学派における「言葉の出来事」あるいは説教モデルとは独立に、譬の言語性の構造分析からも主張される。つまり、「隠喩としての譬を反省し、言述的言語へその意味を引き上げる努力を行うことは可能である。……良きサマリア人の譬は次の二つの命題に帰着させることができるかもしれない。(1) 神の国においては、慈悲はそれを期待する権利のない人に、そしてそれが到来したときそれに抵抗できない人に

のみ到来する。(2) 慈悲とは常に期待もしないまた期待もできない方角から到来する」(ファンク[1974(1981):34])。

(160) パラドックスが受容者に効果を及ぼすという意味で「広い意味における言語媒介行為」に関わるという点に関連するものとして、ベイトソン[1987(1992):241～250]やワッラウィック[1974(1992):89～104]の議論は興味深い。とくにワッラウィックの「自発的であれ」という命令に伴うパラドックスの分析(パラドックスの持つ行動に与える実践的な意味)は、「良きサマリア人」のパラドックスの理解にとって示唆的である。

(161) パラドックスと言語行為論との関係について言えば、確かに言語行為という概念を広く理解した場合、パラドックスも言語行為によって言語内行為あるいは言語媒介行為を生起させる、つまり聴衆に現実的な効果を生じるという意味で「パフォーマティブ」と呼ぶことができるかもしれない(パフォーマンスに似ている)。しかし、厳密には隠喩あるいは譬の場合と同様に、パラドックスも言語行為論の対象とは区別して考えねばならない。つまり、言語行為論においては言語内行為と言語媒介行為とが対応すると考えられているが、隠喩的表現に対応する特定の言語媒介行為を特定することは不可能である(菅野[1985:267～304])。また語用論の立場からの言語行為論の問題点の指摘としては、レヴィンソン[1983:263～283]を参照。さらにパラドックスは譬というジャンルと同じレベルにおける言語表現の形式というよりも、譬などの表現の要素、譬に現れる様々な言語形式の一つと考えるべきかもしれない。以上のような点を考慮した上で、宗教言語におけるパラドックスは、単なる論理構造や思想内容の問題ではなく、聞き手にインパクトを与えるという実践的機能をもつことが確認できるのである。

(162) カリスマと制度化との関係は、ウェーバーにおいてカリスマ的支配(カリスマとは支配者個人に恩恵として与えられた特殊な資質であり、本来は一代限りである)の継承の問題となって論じられている。ウェーバーは本来一代限りのカリスマが伝達されるためにはカリスマの意味の再解釈が行われねばならないことを指摘する。この再解釈は、世襲化(血のなかにカリスマが保存され伝達される)、儀礼化(カリスマは儀礼によって対象化され、正しい儀礼によって伝達される→官職カリスマ)によると考えられる(ウェーバー[1922:368～385])。もちろん日本の天皇制のようにこの二つの方法の両方が平行して用いられることも可能である(万世一系の血+大嘗祭の儀礼)。これらは、カリスマという本来制度化を突破する事柄を制度化するという場合に生じる問題であり、カリスマと制度化の緊張関係は宗教が教祖の一代限りのものではなく社会的制度的実在として存続しようとするときに必ず生じるものである——日本の新宗教におけるカリスマの継承とそれが失敗した場合の教団の分裂はその良い例となる——。

(163) ティリッヒにおけるパラドックス論と教会論との問題に関連については、20年代後半のプロテスタンティズム論における「恩恵の形態」(具体的な諸形態を生み出す原理であるが、それ自体は特定の形態化を超えている)の議論から読み取ることができる。形態化を可能にしつつも、どこまでも特定の形態を超えそれに拘束されない「恩恵の形態」は、教会の中で様々な形態を生み出しつつもそれ自体は特定の形態に拘束されない「聖霊の働き」を概念化したものである。その論理的構造は、コードの転換のコード化というパラドックスによって記述されると言えよう。なお、ティリッヒのプロテスタンティズム論については本研究の第4章第2節、あるいは芦名[1986a]を参照。

第5章：カイロス論と歴史解釈

第1節。バルト・ティリッヒ・ヒルシュ

本章の目的はティリッヒの歴史思想（歴史解釈学・歴史哲学・歴史神学）の分析を通して、歴史という視点から、ティリッヒの弁証神学の内容、つまりキリスト教と社会、宗教と文化、神と人間の相関の具体的内容を明らかにすることである。前章が相関の言語的構造を問題にしたのに対して言えば、相関の歴史的生成を問うのがこの章のテーマとすることができるであろう。神と人間、宗教と文化との相関が通時的プロセスの中でどのように形成されるのか、またそこにはどんな問題が存在するのか、という問いである。ティリッヒの歴史思想の特徴を明確化するために、我々はまずティリッヒと同時代のバルト、ヒルシュとの比較を行い、ティリッヒの歴史思想の形成の最も重要な文脈である宗教社会主義論を分析した後で、歴史思想の具体的な内容の考察に進むことにしたい。

1) 出会い・論争

バルト、ティリッヒ、ヒルシュの三人の出会いは、それぞれが独自の思想家としての歩みを始める初期の段階に遡る。ティリッヒとバルトの伝記的研究によれば、その最初の状況は次のようであったと考えられる。⁽¹⁾ まずティリッヒとヒルシュであるが、彼らがはじめて出会ったのは、ヴィンゴルフ会の席上であり（パウク[1976:30]によれば1908年、しかしライマー[1989:3]によれば1907年の秋。ライマーはこのページの注でパウクの記述を引用しているにもかかわらず、パウクとのズレについては言及していない）、お互いに受けた教育や知的関心において類似していたこともあって、直ちに親しい友人になった。次にバルトとヒルシュであるが、おそらく両者の出会いはバルトがゲッチンゲン大学に就任した1921年11月からさほど日数がたっていない頃であったと思われる（ブッシュ[1975:147]）。ゲッチンゲン大学の同僚となった両者は互いに強い興味を覚えたものの、初めからお互いの神学的相違を意識していたようである。さて、最後にバルトとティリッヒとの出会いであるが、ティリッヒがバルトを知ったのは両者が宗教社会主義運動に関わっていたことから考えれば、バルトとヒルシュのゲッチンゲンでの出会い以前に遡ることは明らかである。つまり1919年9月のタンバッハにおけるバルトの講演はドイツにおける宗教社会主義者の間にバルトの名を有名にし、

ティリッヒは1920年には宗教社会主義の運動体であるベルリン・サークルの中心的メンバーになっていた。また1921年12月にバルトはティリッヒの親しい友人であるヘルマン・シャフトに出会っている(ibid.:145)。このような事情からティリッヒとバルトが互いに意識し合うようになったのは、二人がそれぞれ大学における研究生活を開始したかなり早い段階であったと考えることができるであろう(ティリッヒは1919年にベルリン大学の私講師に、バルトは1921年にゲッティンゲン大学の教授に就任した)。こうしたことを背景にして、実際に両者がはじめて対面したのは、1922年3月にティリッヒがゲッティンゲンのバルトを訪問した際のことと思われる。この訪問で、両者は二度の話し合いを行い、二回目の話し合いにはヒルシュが同席した(ibid.:150f.)。またクレイトンはバルトとティリッヒとの出会いの場を設定したのはヒルシュであったと考える(クレイトン[1980:161f.])。ここで興味深いのは、三人がはじめから相互の違いや類似性を明確に意識しあっていたことである。つまりバルトによれば、ヒルシュは「私にとってティリッヒは非キリスト教的だし、ティリッヒにとって私は非学問的になると告発して、われわれ二人を互いにけしかけることで楽しんでいました」(ブッシュ[1975:151])。つまり注目すべき点は、後の、とくに30年代の論争においてきわめて鮮明になるような三人の関係は、すでに出会いの最初の段階から存在していたということである。それは23年にキリスト教における「逆説」の理解をめぐるバルトとティリッヒの間で行われた論争(ゴーガルテンを交えた)となって現れた。また1931年10月におこった「デーン」事件をめぐるヒルシュとバルトとの対立⁽²⁾——両者の対立は23年のゴーガルテンとヒルシュの論争において先取りされていたとすることができるかもしれない——は、ヒルシュがヒットラーを支持しバルトが告白教会に参加することによって、決定的なものになった。またティリッヒとヒルシュはヒッラー政権の評価や政治神学の問題をめぐる1934年から35年にかけて公開書簡を介して論争を行い、その後決裂に至る([EW, VI:137~218])。さらにバルトとティリッヒの23年の論争は「職業官吏階級の再建法」に対して1933年3月に社会民主党が出した方針をめぐるバルトとティリッヒとの見解の相違をへて、35年のティリッヒによるバルト神学批判に至ることになった。このようなバルト、ティリッヒ、ヒルシュの関係は20~30年代のドイツの神学の諸問題を凝縮的に表している点において、⁽³⁾ またそこからそれぞれの思想の独自性を顕にする

ことができるという点で、きわめて興味深い問題である。本章ではこの点を手掛かりにティリッヒの思想の基本的特徴を明らかにする試みを行いたい。

ここで三者の共通点をまとめておこう。

1. 19世紀の自由主義神学、市民社会への批判（近代批判）という点で、三者は一致している。
2. この批判の背後には第一次世界大戦において露呈したキリスト教会とその神学の問題性についての意識がある。三者は年齢がほぼ同じであり、第一次世界大戦という共通体験を持っている。⁽⁴⁾
3. 三者ともに、早い時期からキルケゴールの思想に親しんでいたことなど、類似の思想的背景において思想形成を行っている。

問題はこれらの共通性にもかかわらず、なぜその後に進む道があれほどまでに違ったものになったのか、ということである。この点を分析することによって、ティリッヒの思想の特徴が明確になり、またワイマール時代のドイツ神学の問題が何であったかも理解できるようになるであろう。

2) ティリッヒのバルト批判

まずティリッヒとバルトの初期の論争を通して、両者の違いを考えてみたい。ティリッヒがバルトへの批判を最初に本格的に行うのは、23年になされた一連の論争においてである。以下この論争におけるティリッヒの主張を検討し、それに35年のバルト批判の考察を付け加えることによって、ティリッヒのバルト批判の基本的なポイントを明らかにしてみよう。まず誤解を避けるために明確にしておく必要があるのは、ティリッヒのバルト批判は決してバルトの全面的否定ではなく、むしろバルト神学の意義を承認した上での批判であったことである。これはティリッヒが自分をバルトらの弁証法神学の運動の「地下の同労者」(a subterranean group of fellow-Laborers) と呼び([1935a:136])、また「<弁証法>神学のどこが間違っているのかという問うことは、それが正しい何ものかを含んでいるという確信を前提とする」(ibid.:127) と述べていることから明らかである。

まず23年の論争であるが、これについては先に論じたことであるので(第4章第7節)、ここでは要点を指摘するにとどめよう。

1. ここでのティリッヒのバルト批判(厳密に言えばゴッタルデン批判)の中心は、バルト神学が「危機の神学」あるいは「弁証法神学」というその呼

び名（通称）にもかかわらず、その中に「それ自体はさらに危機になることのない前提」、つまり「もはやそれ自体は弁証法的ではないもの」が潜んでいるのではないかという疑惑が投げ掛けられねばならないこと（[1923b:92]）、しかもその前提が十分に反省されていないということである。これをティリッヒの言葉で言えば、「批判的逆説から積極的逆説への帰還」の必要性をバルト、ゴーガルテンは理解していないということになる。つまり、ティリッヒの見解によれば、危機の神学という一見「批判的逆説の神学」と見えるものは、実際には「積極的な不条理の神学」であって、他律性に陥っていると評価されるべきなのである（ibid.:97）。

2. この危機の神学の前提とは創造と恩恵であるが（ibid.:98）、そのことが明確にされないために、バルト神学は創造思想（とくに創造の秩序の問題）、恩恵の問題（これは宗教的象徴の問題にも関わる）、神秘主義、救済史などの、キリスト教神学の様々な事柄を、十全に扱うことができない。

次に35年のバルト批判へ移ろう。35年の論文におけるバルトに対する見解は23年のものと基本的に一致しており、我々はこれらの内にティリッヒのバルト神学批判の骨子を読み取ることができる。しかし、両者を比較するとき、35年の論文の方が議論においてより詳細かつ明確になっており、また用語に関しても一定の変化が見られる。なお、この35年の論文はティリッヒとバルトとの論争という文脈に位置するだけでなく、亡命当時のアメリカにおいてティリッヒがバルト主義者という誤解を受けていたことに対して、自分とバルトとの違いを明確にするという意図を持って書かれたという点にも注意したい。⁽⁵⁾ 次にこの論文のポイントを列挙しよう。

1. まずバルト神学（とくに「不可能の可能性」といった思想）は弁証法的ではなく、逆説的というべきである（[1935a:129]）。バルト神学とは基本的に第一戒の神学であり、神と人間の可能性との峻別、教会と世界に対する神の無制約的な主権の強調にそのポイントが存在するが、このような「否定」や「危機」の一面的強調の背後にはそれ自体は批判を免れている積極的前提が隠されている。この前提である「肯定」の面が明確にされないところにバルトの問題点がある。この一面的で否定的な弁証法への批判が、23年の論争から一貫したティリッヒの論点なのである。

2. このようなバルト神学の基本的態度の帰結として、バルト神学の反神秘主義、反宗教哲学（これはあらゆる種類の自然神学、文化の神学の否定を含

む)、反「自由主義」神学という有り方が生じる。この点も23年の論争において明確になっていたことであり、ティリッヒはこれらに関するバルトの主張に一定の真理性を承認しつつも、この立場を取ることができない理由を説明するのである。

3. 上の2に関するティリッヒのバルト批判は、それ自体は真理契機を含むバルト自身の立場から彼自らが逸脱していることを示すという方法を取る。

「もしバルトが批判されねばならないとするならば、バルト自身の基準から判定して、バルトから逸脱しているものをそれが扱う場合にだけ可能である」(ibid.:135f.)。ここで、ティリッヒはバルト自身の逸脱を説明するのに、

「超自然主義」という言葉を導入する——これはその後のバルト批判の基本的用語となる——⁽⁶⁾。つまり、神学はキリストの出来事の逆説性(不可能の可能性、つまり人間の立場からは不可能であるが、神の立場からは可能である事態。[ibid.:137])を語ることを任務とするが、その場合は二つの方法がある。一つは「弁証法的方法」、つまりティリッヒが採用し、ティリッヒから見てバルト神学自身の論理からも帰結するはずの方法である。そしてもう一つは、バルトが自分の基準から逸脱して現に採用している「超自然的方法」である。超自然的方法はキリストの出来事の神的性質を人間的可能性との混同から守るという意図において正しいが、その結果として、この出来事を人間の歴史から孤立化させることになってしまった。これに対して、弁証法的方法是、神と人間との区別(否定、危機)と同時に両者の積極的關係(肯定)を語ろうとする。しかし、それはバルト神学において正当にも批判された「自由主義神学」、「自然主義」に単純に逆行するのではない形で行われねばならない。⁽⁷⁾

4. 3の「弁証法的方法」に関して、ティリッヒの思想の発展史の立場から、注目する必要があるのは、この方法において、後の「相関の方法」の原形となるものが示されていることである。つまり、「弁証法的思惟の主張することは、神的可能性についての問いは人間の可能性であるということである。そしてさらにそれは、たとえ予備的であらうじて理解可能なものであったとしても、神的答えをすでに常に手に入れることが可能でないとするならば、神的可能性についての問いは問われ得ない、と主張する。……このような予備的で半ば理解可能な答えと予備的問いなしには、究極的な答えでさえもそれに気づくことはできない」(ibid.:137)。これは、「相関の方法」の基本

的前提である。予備的で半ば理解可能な答えとは、第8、9章で問題となる根本啓示、あるいは宗教史における神の啓示の存在（つまり啓示史における準備の時期）を指しており（ibid. :138f.）、また予備的な問い、人間の可能性としての神的可能性についての問いとは、第6章で論じる「人間存在に内在する神の問い」を指している。この二つが前提となって、個々の具体的な啓示の出来事や啓示相関が成立するのであり、これはティリッヒの「相関の方法」という神学的方法論に神学的要素（啓示論）と宗教哲学的要素（存在論的人間学）の二つが前提となっていることを示している。これについては、神学と哲学との混同あるいは折衷という批判が考えられるが、むしろ我々が注目したいことは、ティリッヒの宗教論の出発点は問いと答えのバラバラな存在ではなく（これは相関の事実からの抽象化である）、宗教経験における両者の相関の事実であること、そしてこれがティリッヒの宗教現象学の出発点であること、またその方法論の発展がバルトとの論争という文脈に位置づけられること、である。これが、ティリッヒ神学にとってのバルト論争の意義である。

5. その後のバルト批判も以上の基本線において進められるが、一つ注意する必要がある点は、バルトの『教会と今日の政治的問い』についての書評の中で、ティリッヒがバルト神学における転換を指摘しているという点である（[1940b]）。これについては後程論じることにした。

3) ティリッヒのヒルシュ批判

次にティリッヒとヒルシュとの論争に移ろう。それは34年から35年にかけて、雑誌に掲載された公開書簡という形でなされた論争である。ポイントは、それまで深い友情と尊敬によって結ばれていた両者が決裂にいたった問題が何であったのか、そしてそれはティリッヒの思想にとってどんな意義を持っていたのかである。

34年から35年にかけての論争は、1933年に書かれたヒルシュの『哲学的そして神学的な熟考に照らした現代の精神的状況』に対するティリッヒの批判として開始された。まず、このヒルシュの著書に対するティリッヒの批判から検討してみよう。ティリッヒの批判は次の三つの観点から整理することができる。

1. 歴史的事実関係に関して：

ティリッヒがヒルシュを批判する第一点は、ヒルシュがナチス政権を支持する政治神学を展開する際に、ティリッヒらの宗教社会主義論における概念や思想（とくにカイロス論）を借用することによって、宗教社会主義の思想的内実を台無しにしてしまったということである（[1934b:143, 145, 160]）。ティリッヒは様々な例を挙げて、ヒルシュが宗教社会主義の諸概念を流用していることを指摘するが（つまりヒルシュが独自に生み出した思想ではなく、宗教社会主義の成果を利用しているにすぎないということ）——問題とされるのはヒルシュのホロス、ノモス、ロゴスといった諸概念である——、批判の要点は「君が預言者的そして終末論的に考えられたカイロス論を現在の出来事を祭司的そしてサクラメンタルに神聖化するものへと歪めた」ということである（ibid.:152）。したがって、ティリッヒの公開書簡の第一の目的は、この点を明確にすることによって、宗教社会主義論を誤用と誤解から守ることにある。つまり、ヒルシュの政治神学と宗教社会主義の思想との相違を明確に示すことが第一の争点となった。それゆえ、この論争を分析する我々の問題は、このティリッヒの批判（ヒルシュによる宗教社会主義思想の剽窃と歪曲）が歴史的事実関係のレベルで正当であるのか、ということになる。

2. 政治神学のレベルで：

次にティリッヒの行う批判は、宗教社会主義思想を歪曲することによって展開された、ヒルシュの政治神学がいかなる欠陥を有しているのかということ、つまりヒルシュの政治神学の内容のレベルにおいて展開される。ティリッヒによれば、ヒルシュの政治神学の欠陥は、真に超越的なものとは繰り返し歴史の中に突入し、歴史を揺り動かし転換するものであるという、それ自体は正しい超越と歴史の関係理解をヒルシュが有しているにもかかわらず

（ibid.:152）——この点でティリッヒとヒルシュは一致する——、結局はナチスの民族主義的な現在（民族の偉大なる今）の神聖化に陥っているということの内に明確に表れている（ibid.:153）。歴史のプロセスの中に超越的なものとの関わりで決定的な転換点が存在し、それに対して主体的な参与が要求されるということは、後に見るようにカイロス論自体の中心的主張であるが、ヒルシュではこれが「民族的カイロスの絶対化」に至っている（ibid.:164）。ティリッヒはこれを「サクラメント主義」（ibid.:155, [1935b:215]）と呼び、ヒルシュの政治神学はカイロス論が預言者的伝統を継承することに

よって本来内包していたサクラメント主義への批判性を喪失してしまっていると指摘する — ヒルシュはロゴス概念をノモス概念に結び付け、ノモスを民族のノモスに限定することによって、ロゴスから批判する力を奪い、民族の中の権力集団にロゴスを依存させた([1934b:159]) — 。この両者の相違を生み出した政治神学の相違はどこに存在するのであろうか。1934年の書簡に続く論争の中で明確にされているように、問題はルターの教説（とくにルター派の二王国論）の解釈に関わっている。つまり、ティリッヒの批判に対してヒルシュが行う反論の一つは、ティリッヒがルターを正しく理解していないということであり（永遠の王国を地上の王国の中に崩壊させている）、またティリッヒがヒルシュ神学の問題点として指摘するのも二王国論に他ならない([1935b:216])。

このティリッヒの批判を啓示の問題との関係で見てみよう。ティリッヒはヒルシュの政治神学におけるナチス政権の神学的な正当化と対決する中で、特定の歴史的状況（カイロス）と啓示との区別の明確化を迫られることになった。ここに登場するのが、啓示と啓示相関(Offenbarungskorrelation)との区別である。カイロスとは歴史の決定的な転換点を意味するが、ある時代状況をカイロスと解釈することは一つの「冒険」であり、間違った解釈をする危険を伴う。ティリッヒの目から見て、ヒルシュによる民族的カイロスの絶対化は誤った判断であり、そのような誤った判断を避けるためには、歴史の諸カイロス（後の言い方では、カイロイ）とその基準とを明確に区別することなしには、「批判的に破られていない熱狂主義」、「熱狂主義的理想主義」([1934b:159f.])、つまりユートピア主義に陥ることを避けられないであろう。ここから生じたのが、カイロス（歴史の転換点）＝啓示相関、その批判的基準＝啓示という見方である。確かに歴史の中には無制約的なものが突入し新しい秩序を形成する決定的時が存在する、しかしこの決定的な時としてのカイロスは啓示という批判的基準に服しているものであり、ナチスの民族的時の場合のようにある特定の歴史的状況が無条件に絶対化される場合、それはデーモン化に陥ることになる。「啓示が第一のものなのであり、冒険の対象が第一なのではない」(ibid.:161)。啓示概念には二つの側面がある。まず啓示はそれが誰かに対して現実化する限りにおいて、つまり啓示相関（無制約的なものの突入とその受容・経験との相関）となるときのみ、啓示と

なり得る。他方啓示は繰り返し新しい状況において受容されるが、啓示の受容のプロセス（歴史）は啓示「相関」の仕方を変化させても、啓示自体を変化させることはできない。カイロスとは、歴史の中で反復される啓示相関の時間性に対応するのであり、それ自体は啓示ではない（ibid.）。ナチスの出来事を含めた歴史の決定的な転換点としての状況は、その状況を決定的な時として理解する者に対して主体的な冒険を要求する——バルト、ティリッヒ、ヒルシュの三人は同じカイロスをそれぞれ別の仕方で解釈しているが、三人の解釈はいずれも冒険である（ibid. :162）——、しかし、啓示自体は個々の主体の冒険の対象ではなく、冒険の基準なのである。以上をカイロス論あるいは啓示論の用語でまとめるならば、カイロス＝啓示相関は啓示史における従属的啓示（カイロイ）であり、それに対して、その基準（＝歴史の中心＝啓示）はキリストの出来事における終極的啓示、偉大なるカイロスであり、両者は明確に区別されねばならないのである。ティリッヒは、ナチスの時の絶対化によって、ヒルシュがナチスの歴史的出来事をキリストの出来事と同レベルにまで引き上げ、1933年の現在の出来事を第二の啓示の源泉にしてしまったと批判する（ibid. :160, 174）。これによって、ナチスの民族の時は啓示の地位を獲得し、外部からの批判を一切受け付けないものとなる。これはヒルシュがキリスト教から逸脱し、いわば異教化したということを意味する（ライマー[1989:308～318]）。それは、ヒルシュが信仰に関わる内面の王国と政治的社会的な生の王国という二王国論的区別を行い、後者が神の国からの批判の対象とはならないとし（[1935b:216]）、政治的社会的領域の事柄を全体主義国家やその政治的指導者の判断（指導者原理）に依存させることに原因がある、とティリッヒは考える（[1934b:172f.]）。

ここで注意すべき点は、カイロスと啓示との区別の無視、ある特定の歴史的状況の絶対化、ユートピア主義といった危険が20年代のティリッヒのカイロス論自体の問題性でもあったということである。「私は、概念自体がこのような使用（カイロス論の歪曲）の可能性を提供したことを認めた」（ibid. :160）。実際ティリッヒの初期の宗教社会主義論が第一次世界大戦直後の歴史的状況をユートピア主義的に解釈していたということは、ティリッヒ本人が後に反省する通りである。それゆえ、ヒルシュとの論争は異質な思想との対決ではなく、自分自身の思想の批判的点検の作業とならざるをえなかったのである——「1920年代と1930年代における宗教社会主義と宗教民族主義の

＜政治神学＞の間には驚くべき形式上の類似性が存在する」（ライマー[1989:215f.]）——。それは、20年代後半のカイロス論の展開において準備されていたこと——歴史哲学的なカイロス概念とキリストの出来事のカイロス（歴史の意味付与的中心）との区別——の明確化として遂行されたのである。

3. ヒルシュの歴史的状況理解、とくにナチスの評価に関して：

ティリッヒの批判の第三点はヒルシュの歴史解釈と政治的発言の科学性に向けられる。「君の一連の歴史判断は総じて、君が意識的あるいは無意識的に最も明白な社会学的洞察を締め出したことによってのみ理解可能なものとなる」（ibid.:163）。つまり、科学的批判性を欠いた、素朴で熱狂的な歴史理解がヒルシュ的なカイロス解釈を生み出したというのが、ティリッヒの見解なのである。これは、聖なるホロスと起源の同一視、起源と民族の同一視、民族と血縁関係の同一視という三重の同一視にその原因が求められねばならない(ibid.:165)。

以上のティリッヒの批判に対して、もちろんヒルシュは反論を行っている。以下簡単にヒルシュの反論をまとめるとともに、ティリッヒのヒルシュ批判の妥当性を検討してみたい。まず、ヒルシュの反論は、ライマーが適切にまとめているように、次のように整理することができる（ライマー[1989:322f.,341f.]）。

1. ティリッヒの批判は悪意に満ちており、不正確な引用を行ってヒルシュの主張を歪めている。ヒルシュがティリッヒの宗教社会主義の思想を借用し歪曲したという批判は正当ではない。2. 神学的には、ティリッヒはルターの二王国論、福音と律法との区別、創造論を正しく理解しておらず、神の領域と人間の領域とを混同しているのはむしろティリッヒの方である。ティリッヒはヒルシュの思想をそれとは異質なティリッヒの宗教社会主義の概念枠によって解釈しているに過ぎない。3. ティリッヒの政治的判断は19世紀な中立的立場を装った拘束されない個人主義あるいは主知主義を反映しており、社会的歴史的現実への参与の精神を欠いている。ティリッヒは彼自身の属する民族共同体への義務感を持たずに、マルクス主義を志向する宗教社会主義を支持している。

以上がティリッヒとヒルシュが相互に行ったそれぞれの批判の要点である。二人の主張は真っ向から対立しており、妥協の余地がない。では、我々はこ

の論争の個々の主張の正否についてどのように判断すべきであろうか。三つの論争の争点のそれぞれについて考察を行ってみよう。

1. ヒルシュはティリッヒの宗教社会主義論を流用し、歪曲したのか。この問題に答えるためにはヒルシュの思想の形成と発展の詳細な研究、つまり30年代のナチス支持の政治神学の形成プロセスの解明が必要になる。この点でエリクソン、ライマーの研究は信頼のおける分析を行っており、我々もこれらの研究を参照しつつ考察を進めたい。ライマーはティリッヒとヒルシュのそれぞれの思想の形成過程と両者の対立の深まりとを、第一次世界大戦期にまで遡り、そこからワイマール期をへて34/35年の論争にいたる経過を辿っている。その結論としてライマーは、ヒルシュはきわめて独立性のある首尾一貫した思想家であり、他の思想家から不当に思想を借用することはない、つまり30年代の政治神学はヒルシュの思想発展と整合的であると判断する。

「1918年から32年まで、ヒルシュが自分をワイマール共和国によって規定された政治的な主流の外部にあって、そしてそれに対立するものと見ていたことは本当である。また1933年に国家社会主義が権力を握った時に、彼の立場が1920年代の＜批判的対立＞から全霊を傾けた支持に変化してことも事実である。……しかし、この政治的転換は、ヒルシュの神学的政治的見解における根本的転換を意味しているのではなく、神に定められた政府と権威の本性と課題についての＜保守的＞理解と連続しているのである」（ライマー[1989:222]）。したがって、ティリッヒの批判は思想の借用と歪曲と言う事実関係のレベルではヒルシュにはあてはまらないと言わねばならない。この点におけるヒルシュの反論は正しい。

ではなぜティリッヒはこのような非難を行ったのか、彼のヒルシュ批判はまったくの不当なものであったのか。まず、ティリッヒの意図は明らかであり、それ自体は正当である。つまり、35年の『弁証法神学はどこが間違っているのか』がバルト神学との相違を明確にし、アメリカにおけるバルティアンという誤解を解くことを意図していたのと同様に、ヒルシュとの論争も自らの宗教社会主義とヒルシュの政治神学との相違を明確にし、宗教社会主義がヒットラーを支持する論理として誤用されるのを防ぐことを意図していた。そのために、ヒルシュの政治思想における類似した諸概念や思想の存在理由を説明することが必要になり、これが借用・歪曲という非難の主な動機になったと思われる。またおそらく、ティリッヒは単なる論争のテクニクとし

てではなく、ヒルシュが宗教社会主義の思想的影響を受けていると本当に考えていたのではないだろうか。この影響という点に関しては、ティリッヒとヒルシュが親しい親友であったことから判断して当然想定できることであるし、その点でティリッヒがヒルシュによる借用という判断を行ったのも理解できないことではない。しかし、思想の個々の点についてどちらにオリジナリティーが有るのかということよりも大切なことは、ティリッヒとヒルシュとの間には過剰なまでの非難の応酬を生ずるほどの思想の類似性が存在しており、危機的歴史状況にあって相互の政治的あるいは神学的な相違を明確にするにはそれまでの親友としての関係を決裂させるほどの激烈な論争とならざるをえなかったということである。ライマーは両者の思想の類似点を次のように指摘している。「類似は、先行するルター神学への批判の中に、啓蒙主義へのアンヴィバレントな態度の中に、共通の価値の上に立てられたより一貫した社会への嘆きの中に、そして神的なものと人間的なもの、また神学と政治とが何らかの仕方では架橋される必要があるという確認の中に存在する。……彼らが神学から政治的帰結を引き出すのに使ったカテゴリーは彼らの思想において同様に機能している。ヒルシュは<民族>を正当化するために、ルターの二王国論に立脚し、ティリッヒは<労働者>を弁護するために、ユダヤ的伝統の預言者的終末論的モチーフと宗教改革の<プロテスタント原理>に依拠した」（ライマー[1989:334f.]）。こうした事情から右翼の政治神学と左翼の政治神学が同様のカテゴリーを使用し、潜在的に相互変換可能であるという混乱状態が発生可能になったのである。以上より、ティリッヒのヒルシュ批判の第一点はそれ自体はヒルシュの思想の一貫した発展から見ても不当であるが、論争の複雑な状況を知る上で考慮すべき問題点を含んでいると結論できるであろう。

2. 第二の争点である、ルター神学をめぐる批判の正当性について。ヒルシュはティリッヒがルターの二王国論を理解していないと反論しているが、両者のいずれが正しいルター解釈を行っているかは別にして——この点について判定することは本研究の範囲を越えている——、この反論はティリッヒにとってはほとんどダメージにならなかったと思われる。確かに、ティリッヒはヒルシュ同様にルター派に属しており、広い意味ではルター主義者であると自認しており、それはその通りである。⁽⁸⁾ しかし、両者のルターに対する態度には重要な相違がある。カール・ホルの弟子であるヒルシュがルター

の思想を専門のルター学者として研究し、それを信奉しようとしているに対して、ティリッヒはルターの専門研究を目指してはいないし、また狭い意味でのルター主義者であろうとも意図していない。ティリッヒが目指したのは、「宗教改革における預言者的伝統の再発見」であって、ルター・ルネッサンスではなかったのである。⁽⁹⁾したがって、ティリッヒの理解したルターはティリッヒ的ルターであり、またティリッヒはルター神学を率直に批判することができたのである。⁽¹⁰⁾このようなルターへの態度を取るティリッヒに対して、ルター神学から逸脱しているという指摘はティリッヒの政治神学への批判としてはきわめて弱いと言わねばならない。政治神学をめぐる両者の論争は、神学の根本に関わる事柄についての見解の相違から生じており、いずれかが全面的に正しい神学理論であるという仕方で簡単に決着できるものではない。しかし、ここで確認できることは、この論争の時点におけるヒルシュに関しては具体的な政治神学的判断の基準が不明確であり、指導者原理を神学的にどんな基準からどのようにチェックできるかが反省されていないということ、そしてこの点を批判する過程でティリッヒは自分自身の20年代初期のカイロス論を批判的に点検する作業を行うという課題に直面することになったということである。

3. 33年のナチスの権力の掌握に対する具体的な政治的判断あるいは関わり方について。もちろん、現在の時点から33年の政治的判断に対して、ナチスを支持したヒルシュは間違っており、ナチスと戦ったティリッヒあるいはバルトは正しかった、と言うことは簡単なことかもしれない。しかし、そのよりも重要なことは、なぜ政治的判断の相違が生じたのか、政治的判断と神学思想との関係はそれぞれにおいてどのようなものであったのか、という問題である。この観点から考えるならば、神学者が個々の具体的な政治状況における問題に対して判断する際の基準が争点になることがわかる。これについては、まず大きく言った二つの方向が存在する。第一の方向は神学者はその神学思想に基づいて政治的決断を行うことが起こり得るという見方であり、第二の方向は神学者の神学思想と政治的決断とは無関係である、あるいは切り離して考えるべきであるという見方である。

ティリッヒとヒルシュにおいては、無制約的なものが歴史的状況に突入することがあり得るという共通の神学的前提からして、政治的問題と神学的事柄が完全に切り離されるとは考えられない。ここから政治的決断の神学的意

義が問題になり得るという第一の方向が帰結する。この場合、政治的判断と神学思想を結び付ける基準が問われねばならない。その基準としては、神学思想から直接導出される基準と、神学とは別の領域から与えられる合理的基準とが考えられる。ティリッヒがヒルシュの政治的判断を批判する場合の論点は、ヒルシュにおいてはナチスの全体主義国家を批判する合理的基準（ティリッヒは社会学的科学的基準を考えている）が存在しないし、また適切な神学的基準も欠けているということである。なぜなら、ナチスの民族の時が啓示の地位に高められることによって、外部からの一切の批判を受け付けられないものとなってしまっているからである。ライマーも指摘するように、適切な神学的批判原理の欠落によって、ナチスへの全面的支持をチェックすることが不可能にされたという、ティリッヒの批判は正しいと思われる（ライマー[1989:337]）。しかし、第二の方向を取る場合、別の問題が生じる。第一の方向と同様に、政治的判断についての合理的基準は神学者であっても問題にできる。しかし、第二の方向では、政治が宗教の領域に直接介入してくる場合は別にして、神学的基準を政治的判断にまでおよぼすことは許されない。つまり、政治的判断と神学思想とは別の次元の問題であり（実はこれも一つの政治神学である）、ナチス政権に対して、神学的基準からどのような態度を取るかは決定できない、言い換えれば、神学者の政治的決断は神学的基準ではなく、合理的基準を含めた他の要因によって決定されることになる——後に見るようにこれはバルトの立場である——。もちろん、これらの二つの方向は理念型であり、現実には両方の方向が混じり合うわけであるが、ティリッヒ、ヒルシュ、バルトらの政治的決断と彼らの神学思想との連関を考えるには、この二つの方向を分けて考える必要があるだろう。

ライマーも本研究も、三者の政治的決断と神学思想の間の積極的な連関を想定して分析を行っているが、神学思想から政治的決断を一義的に導出できないこともまた事実である。つまり、政治的決断と神学思想との関係を問う場合には、エリクソンの指摘する次の可能性も考慮する必要がある。「この研究が指示する重要な結論は次のことである。ヒルシュの知性も、歴史についての知識も、神学的洞察も、近代性の危機の認識も、そしてキルケゴールの実存主義も、歴史的に批判され続けている政治的立場をヒルシュが採用することを防ぐものとはならなかった。この結論と対をなすのは、これらの諸要因はどれもヒルシュの立場を必然的に決定するものではなかったということである。他の要因が重要であったのかもしれない。他の要因の中で、ヒル

シュの家庭、学校、職業的環境のすべてが、保守的でルター的かつドイツ的な民族主義を助長したのである」(エリクスン[1985:187])。本人も完全には意識化できない諸要因の存在をも考慮しなければ、神学思想の相違からだけでは、バルト、ティリッヒ、ボンヘッファーと、ヒルシュ、アルトハウス、キッテルとの相違は説明できないというのが、エリクスンの結論である。この見方からすれば、「ティリッヒは自分は神を正しく解釈したと信じて、左にジャンプし、そしてヒルシュは右にジャンプした」(ibid.:184)というのが実情であって、いずれも神学的思想的要因とは別の諸要因(背景や環境などの)によって非合理的な信仰の飛躍を行った理解されることになる。我々は決して神学思想のみから神学者の政治的決断を一義的に説明できるとは考えない、しかし、彼らの政治的決断を理解するための不可欠の要因として神学思想を位置づけるべきであるという仮説に立って、バルト、ティリッヒ、ヒルシュの三者を比較する試みを行いたい。つまり、政治的決断からそれぞれの神学の重要な本質的事柄を読み取ることができるという予想である。

4)第3の道 — ティリッヒのナチズム批判 —

これまで、バルトやヒルシュとの論争を通して、ティリッヒと他の二人との相違を問題にしてきたが、それがきわめて鮮明な形で表われたのは、33年に成立したナチス政権への各々の具体的な対応の仕方においてであった。そこから三者それぞれの神学思想の相違を論じる前に、まず、ティリッヒの対応の仕方を他の二者との比較でまとめておこう。この三者の比較によって、20年代のワイマール期におけるプロテスタント政治神学の錯綜した構図を整理することができるであろう。⁽¹¹⁾

ティリッヒはヒルシュとの論争で自分の立場を、「青年国家的ルター派と弁証法神学との中間(Mitte)」([1934b:152])、あるいは根本的にはヒルシュの側にも、またバルトの側にも立たない「第三の道」(ein dritter Weg)を模索するものと説明している([1935b:215])。三者を比較するにあたって、このティリッヒの主張を検討して見よう。まず、先の説明より、ティリッヒとヒルシュとの相違は明瞭である。ヒルシュはナチスの政権獲得をドイツ民族の偉大な時と考え、教会とナチスは手を取り合って進まねばならないと考える、これに対して、ティリッヒは真っ向から否と言う。この点で、ティリッヒは預言者的要素を代表するバルトの側に決断したのである(ibid.)。し

かし、詳細に見ると、ティリッヒはバルトに全面的に賛成したのではない、あるいはバルトとまったく同じ理由、同じ方法でヒットラー政権を批判したのでないことが判明する。神学的には、ティリッヒは自らのカイロス論を、神の行為と人間の行為とを関係づける問題に関して、「神的なものと人間的なものとのカルケドンの混合」というヒルシュの誤りと、「両者のカルケドンの分離」というバルトの誤りのいずれにも陥らない解決の試みとして説明している (ibid.: 216)。しかし、このバルトとの相違は具体的行動のレベルで、どのように現れているのであろうか。この点を見るために、33年4月にティリッヒとバルトが交わした往復書簡を分析して見よう。⁽¹²⁾

この書簡が交わされた理由は、ナチスの反対派弾圧を意図して出された「職業官吏階級再建法」に対して「社会民主党」が示した対抗策について、意見を交換することであった。この法律はナチスに反対する大学人などの政治活動を弾圧することを目的としていたが、社会民主党はこの法律の弾圧対象となる党員に — ティリッヒもバルトも当時党員であり、プロイセン文部省によって脱党を求められていた⁽¹³⁾ — 、社会民主党員であることのために官吏資格を犠牲にする必要はないという通達を出し、形式的な党席にこだわらずに「内的な社会主義的確信」のレベルに後退することを勧めた。これに対して、ティリッヒは党の勧めに従うことに決め、バルトにもそのことを勧めた。しかし、バルトはティリッヒとは違って、党席にとどまることを選択した。我々は両者がそれぞれの道を選択するにあたっての理由を検討することによって、ティリッヒとバルトの政治問題と神学との関係についての見解の相違を知ることができる。

まず、ティリッヒの理由から見てみよう。ティリッヒは自分個人の考えではなく、社会民主党が勧告を行った意図を次のように説明している。1. 党は、党への形式的なく信仰告白 (Bekenntnis) よりも、官吏がその地位にとどまることによって実質的な影響力を保持することを重要視した。2. 党は、党の機関誌の発禁後、その顕な形式においては解散状態にあり、このような形ではもはや社会主義を代表する手段として相応しくない。そして、このような状況下で、フランクフルトのティリッヒのまわりの党員の間には、党席を信仰告白の争点にすべきでないという意見が存在し、ティリッヒはそれが政治家の戦術的駆け引きであると説明している ([1933. 3. 29: 111L])。

バルトがティリッヒとは違った選択を行う理由は次のようなものである。

まず、バルトは、自分にとって信仰告白はキリスト教信仰に排他的に限定されるのであり、社会主義の理念も世界観も信仰告白の対象ではないと主張する。つまり、バルトが社会民主党に所属しているのは、実践的な政治的決断によるのであり、それは社会民主党が労働者の政党であり、デモクラシーと反軍国主義の政党であること、そしてドイツ民族と国家とを肯定する政党であるという点に基づいている([1933.4.2:111R])。バルトにとって、政党への所属の決断はその政党の行う実践に基づくのであり、政治的決断と神学思想とは別の問題なのである。バルトは、政治的決断あるいは態度決定の自由を、自分と思想を同じくする人々、思想を異にする人々、同僚や学生、教会の人々や彼の読者の前で、社会民主党に加わり、党员として発言するために行使しようと決断するのである。党が存続する限り、バルトはティリッヒのように「秘教的社会主義者」(ein esoterischer Sozialismus)に後退するのではなく、「顕教的社会主義」(der exoterische Sozialismus)にとどまることを選んだ(ibid.:112R)。

以上の二人の決断理由の説明から何がわかるであろうか。まずわかることは、ティリッヒの決断は客観的状況においてどのように行動するのが適切かという観点からなされていること、しかも個人の見解ではなく、党と党员である友人との意見交換に基づいてそうしていることである。その意味でティリッヒの決断はまさに政治的であり、戦略的である、これに対して、バルトの場合は、客観的状況判断という観点ではなく、主体的判断あるいは個人の実践的判断に基づいており、それが自分の実存に相応しい自由の行使として説明されている。おそらく、党の勧告に逆らっても党席に固執することが、結局は本当に有効な対処の仕方であり、自分らしい決断の仕方であるとバルトは考えたのであろう。つまり、党席はバルトにとって、政治戦略的な意味においてではなく、「ここに私は立っている」という実存的意味を持っていたのである。その33年の時点での党席の意味の理解において、ティリッヒとバルトとは大きく異なっている。もちろん、ナチスへの反対を行うのに、形式的には党を離れ自分の官職において可能な活動を行うのと、はっきりとナチスに反対する党の党员であることを宣言し、官職を追放されても人々にアピールするのと、どちらが有効な態度であるかは、個々の状況しだいであり、一律に判断できる問題ではない。つまり、実際的な効果の点で、どちらの判断が正しかったかということは、我々にとって重要な問題ではなく、問われ

るべきことは、両者の政治神学の相違である。この観点から見ると、先の党席の問題にとどまらず、両者の間にはかなりの相違が存在することがわかる。注目すべきことは、バルトがティリッヒの社会主義への信仰告白という言葉に対して、ことさらに社会主義は信仰告白の問題でないと主張している点である。もちろん、ティリッヒもキリスト教信仰における信仰告白という意味でBekenntnisという言葉を使ったのではなく、党と社会主義の原理に対する「忠誠」、「忠実であること」という意味で使用したのであり、社会主義がキリスト教におけるのと同じ意味での信仰告白の対象であると述べたのではないであろう。⁽¹¹⁾しかし、バルトは、ことさらに政治と宗教との区別を強調している。ティリッヒにとって、社会主義への決断（『社会主義的決断』）は単なる政治の問題ではなく、社会主義が旧約以来の預言者的伝統に立っているという点で宗教的問題としての側面を有していたのである。反対にナチスのイデオロギーは政治的に誤っているだけでなく、デモーニッシュな擬似宗教として神学的に批判されるべきものであった。社会民主党の党席をめぐる決断の相違は、ティリッヒとバルトにおける政治と教会・神学、あるいは文化と宗教の関係の基本的理解の相違に関わっていると考えられねばならない。バルトにとって、政治的な理念とキリスト教信仰とは別の次元の問題であり、政治的決断は実践的判断の事柄であって、直接神学思想と関わるものではない。それに対して、ティリッヒにとって、確かに政治と宗教とは区別されるべき事柄であるが、しかし、無関係でもあるいは分離できるものでもない、なぜなら、宗教と文化とは統一的に理解される事柄だからである——「文化は宗教の表現形式であり、そして宗教は文化の内容である」（[1925a:142]）——。

このような、政治と信仰との関係に関わる基本的見解の相違は、ナチスへ反対する論点、あるいは方法における相違となって現れた。もちろん、反対の方法の相違は、ナチスの権力掌握直後に亡命を余儀なくされたティリッヒとその後2年の間ドイツにとどまった活動を続けたバルトとの外的状況の、また運命の違いによって基本的には決せられたと考えるべきであるが、そこに思想的立場の相違がまったく反映していないわけではない。例えば、ティリッヒがもしドイツに数年長くとどまることができたとしても、告白教会に何らかの仕方に関わり、協力することはあっても、バルトと同様に告白教会を積極的に指導する立場に立ったかは疑問である。

こうして、個人的な選択によっては左右できない外的状況によって、バルトあるいは告白教会とも一線を画することになったティリッヒは、どのように反対論を展開しているのでしょうか。まず、ティリッヒがバルトや告白教会に対して行った批判を見てみよう。ティリッヒがヒットラーへの対応をめぐって行ったバルト批判の内容については、1940年にバルトの『教会と今日の政治問題』（1939年12月5日の講演）に対する書評から知ることができる。その中でティリッヒはバルトが国家社会主義を神学的問題として取り上げるに至ったことを、バルト神学の積極的意味における転回として歓迎している。ティリッヒによれば、それまでのバルトとその指導下にある告白教会とは——バルトと告白教会との関係は単純ではないが⁽¹⁵⁾——、確かにヒットラーを支持しドイツの教会の異教化を推進しているドイツ的キリスト者に対する抵抗運動として重要な役割を果たしてきた。しかしその問題点は、ヒットラーを神学とは別の次元にある単なる政治問題としてとらえ、教会の自律性を脅かす限りにおいてのみ、それに抵抗するという消極的な反対しか行い得なかったということにある。しかも、これはヒットラーとドイツ的キリスト者との出現においてはじめて始まったことではなく、バルト神学が最初から内包していた問題性として指摘される。つまり、「バルトの影響によって、多くの神学者は第一次世界大戦後のドイツの政治状況によって与えられた宗教的問題性に対して無自覚であった。なぜなら、バルト神学においては歴史と超歴史との間に鋭い分割線が引かれていたからである。それによって、彼らは社会的正義と政治的自由を擁護する諸勢力と連帯することを阻まれてしまったのである」([1940b:324f.])。このような政治の領域と神学の領域との断絶から、政治問題の神学的意味の議論の重要性の認識へとバルトが転換したことを、ティリッヒは歓迎しているのである。これによってティリッヒが、ヒルシュへの批判という共通認識に立ちつつも、なぜバルトや告白教会と一線を画さざるをえなかったかが明らかになる。それは、バルトにおける政治（より一般的には文化）と教会・神学との分離と、それによるヒットラーに対する積極的な神学的な政治批判の不在という点が、ティリッヒの政治神学とまったく合い入れなかったということなのである。政治的問題、政治的決断が一定の状況の下で、まさに神学の問題になり得る、あるいはならざるを得ない、という認識においては、ティリッヒはバルトよりもむしろヒルシュに近かったのである。もちろん、具体的な決断において、ティリッヒとヒル

シュは正反対の方向に向かったわけであるが。

では、1940年の書評でティリッヒが積極的に歓迎しているバルトの思惟の転換とは、ティリッヒが理解したようなものであったのだろうか。ティリッヒがバルトの転換の背景として指摘している、1939年のヒットラーのオーストリアとチェコスロバキア侵攻の時期におけるバルトに関して、ブッシュは「政治的神奉仕」という標題で説明を行っている。⁽¹⁶⁾ 政治的神奉仕とは、「政治権力の保持者に対するアクティブな抵抗」を含んでおり、この時期、ヒットラーへの積極的抵抗を神学の問題として論じる方向へとバルトがはっきりと踏み出したのは確かである。この時期になって政治体制としてのナチズムの批判が明確化されたということは、1939年の講演においてだけではなく、『義認と法』やフロマートカへの書簡にも明確に現れている。これがバルトにおける転換を意味するかについてはここで結論を下すことはできないが、ティリッヒがそのような判断を下したことは疑いない。この点に関して、注意すべきことは告白教会の運動といっても決して単純ではないということである。バルメン宣言はバルトが言う政治的神奉仕、つまり積極的な抵抗の線で展開されているのではなく、基本的には教会の自律性を脅かすものに対する消極的防衛を意図する内容になっており、またバルトが政治的抵抗と教会的抵抗とを総合するという考えを明確化するにつれて、バルトへの反発が生じ、告白教会の指導者はバルトから離反し始めた。⁽¹⁷⁾ つまり、ティリッヒが不満をもった告白教会の方針をそのままバルト立場として解釈できるかは問題である。しかしまた、20年代のバルト神学の政治的含意を考えると、最初からバルトがヒットラーへの積極的な政治的抵抗を教会の問題として展開できたかも疑問である。

では、ティリッヒ自身のナチスへの抵抗の論理はどのようなものであったのだろうか。ティリッヒはバルトラとは一線を画するものとして、どのようなヒットラー批判を展開しているのだろうか。この点について我々は、1932年の「教会と第三帝国。10のテーゼ」([1932b])、33年の『社会主義的決断』([1933a])、34年の『全体主義国家と教会の主張』から、基本的な事柄を知ることができる。以下、[1932b]と[1934b]を中心に、ティリッヒの立場をまとめて見よう。まず、10のテーゼのポイントを示そう。⁽¹⁸⁾

テーゼ1：国家社会主義を受入れ、社会主義を拒否するプロテスタンティズムは地上におけるその任務を裏切っている。

テーゼ2：神の国はこの世の王国ではないという主張に一見従いつつも、プロテスタント教会は勝ち誇った権力とそのデーモンに服従している。

テーゼ3：民族主義と血と人種のイデオロギーを神的な創造の秩序によって正当化する限り、プロテスタンティズムは顕なあるいは変装した異教のためにその預言者的基礎を犠牲にし、一つの神と一つの人間性に対して証言する任務を裏切っている。

テーゼ4：資本主義的封建主義的な支配形態を神の望んだ権威によって神聖化するかぎり、プロテスタンティズムは階級闘争の永遠化を助けることになり、それによって、抑圧に反対しすべての社会秩序の基準として正義について証言するという任務を裏切っている。

テーゼ5：プロテスタンティズムは重大な崩壊の危機の中にある。プロテスタンティズムは最初から世俗的権力や国家的な部門といったそれを代表する独立した外部グループを持っていなかった。プロテスタンティズムは現在社会的には、国家社会主義を支持するグループによってほとんど完全に担われており、それらのグループにイデオロギー的そして政治的に束縛されている。

テーゼ6：政治的な中立性を公式に宣言することによって、プロテスタント教会内の神学者や信者の大多数の姿勢（反社会主義）は変化しなかった。

テーゼ7：プロテスタンティズムは、ハーケン・クロイツの異教に十字架のキリスト教を対峙させることによって、その預言者的なキリスト教的性格を保持しなければならない。

テーゼ8：プロテスタンティズムは特定の政治的方向からの自由を保持し、プロテスタント信者がいかなる政党に属することを許さなければならない。たとえ、それが制度的なプロテスタンティズムと闘っている政党であろうとも。同時に、すべての政党とすべての人間的事柄を、初期キリスト教的な預言者的な神の国の宣教の掲げる正義と希望の下に置かねばならない。

テーゼ9：このようにして、国家社会主義の内部に連合しているグループの政治的意志を、純粹で正当な目標に向け変えねばならない。

テーゼ10：社会主義の抑圧とカトリシズムとの闘いにおける国家社会主義政党とプロテスタント教会との顕なあるいは隠れた連合は、将来ドイツ・プロテスタンティズムの崩壊に導くであろう。

以上の10のテーゼによって、ティリッヒは明確な形でナチスとそれに連合

するドイツ的キリスト者に対する批判を展開している。ティリッヒにとって、ナチスとの闘いは単に教会の自律性の防衛という消極的な問題ではなく、社会主義あるいは国会社会主義という政治的問題はプロテスタント教会の本質に関する死活問題として理解されているのである。その前提は、ナチスが単なる政治の問題でなく、一つの擬似宗教、デーモンの異教として、教会の預言者精神に真っ向から対立するものであるという見解である。社会主義との連合に決断するのか、あるいは国家社会主義との連合を決断するのか、という点をめぐって、教会の存亡をかけた危機的状況が明確に意識されている。ナチスとの闘いは、古代キリスト教会が殉教者を生み出しつつ行った皇帝礼拝に類似した事態を予感させるものとなりつつあった（[1934b:143f.]）。この教会の危機に直面して、ティリッヒの宗教社会主義は社会主義とキリスト教の連合を現実化することによってデーモンの異教と闘うことを決断するものであり、したがってティリッヒの決断は明確に社会主義的決断であった。これが、ナチスに対するティリッヒの決断であり、ヒルシュと違っているのはもちろんのこと、バルトとも明確に一線を画する第三の道の具体的な内容なのである。バルトや告白教会との違いは、34年の論文ではさらに明確になる。「国家がそれを支える主張に基づいて無制約的で全体的主張を掲げて登場してくる限り、諸原理間の対立は不可避である。無制約的で全体的なものをめぐる闘いがなされるところでは、領域を分離することは幻想である。それはまさに教会闘争が証明することなのである」（ibid.:144）。つまり、教会は無制約的要求を掲げて登場してくる擬似宗教的な政治運動に対して、政治と教会の両方の領域での闘いを要求されているのであり、ティリッヒにとって、それは社会主義との連帯という仕方で現実化されるべきものなのである。この社会主義への決断の必要性を、国家社会主義（革命的な政治的ロマン主義）と、その血と民族の起源神話の分析に基づいて理論的に明確化してのが、33年の『社会主義的決断』であった。それは、ナチスとドイツのキリスト者との連合を、教会内に孤立してではなく、積極的に社会主義的勢力と連合することによって突破するという選択であり、33年のナチス政権成立後の大学人に対する最初の弾圧によって、ティリッヒがフランクフルト大学を追われることになったのも当然の成り行きと言えよう。ティリッヒの政治神学においては、ナチス政権という政治と宗教を連合したデーモンに対する闘いは、政治と宗教との二つの領域にまたがるものとしてのみ可能であったのである。

しかし、ティリッヒの宗教社会主義が教会内に影響力をもたない教会外の運動にとどまったことによって、キリスト教と社会主義の連合は実現することなく、それぞれがナチスの権力に屈服するという結果に終わった。教会内において宗教社会主義が影響力を持ち得なかったことについては、少なくともティリッヒのグループに関しては、その活動が理論形成を中心としており、実際の政治運動を構築するものでなかったことが、そして宗教社会主義全体については第1章で見たように、ドイツの宗教社会史的状況が宗教社会主義の影響力の浸透を妨げたことなどが指摘されねばならないであろう。⁽¹⁹⁾

なお、ティリッヒのナチス批判に関して補足すべきこととして、ティリッヒのナチスの全体主義批判は、単にナチスに対してだけ有効なものではなく、無制約的な要求を掲げて登場してくる政治的な全体主義一般を射程に入れたものであることに注意したい。これは、ティリッヒの全体主義批判が、後期資本主義的状况、東欧と中欧の第一次世界大戦後の状況、そしてドイツの状況という三つの圏域の状況分析に基づいて行われていること、またドイツの国家社会主義における全体主義を主要な批判対象としつつも、ソビエトの全体主義的状况をも視野に入れたものとなっていることから、明らかである([1934b:136ff.])。全体主義国家に対する教会の闘争という視点は、ナチスの全体主義だけでなく、その他の戦闘的な民族主義、ファシズム、さらには教条主義的に硬直したマルクス主義的全体主義への批判としても有効なのである。

5) ティリッヒと近代社会

これまで、我々はティリッヒ、ヒルシュ、バルトの三者を比較することによって、ティリッヒの政治神学の特徴を分析してきた。三人は第一次世界大戦によって決定的な仕方で現実化した古い市民社会的自由神学的な価値や秩序の崩壊、つまり危機の時代の経験を共有し、19世紀的神学の克服という共通の課題のもとで思想を形成した。このような基本的な類似点の存在にもかかわらず、なぜ3人の立場にあれほどまでの違いが生じたのであろうか。この問題について、エリクソンは、三者の政治的決断の相違が理論的な優劣によって決着がつけられるものではないと、つまり彼らの間の相違について思想的論理的レベルの要因よりも、むしろ偶然的非理論的要素からの説明がなされねばならないと述べる。これに対して、ライマーは、エリクソンの議論

に一定の妥当性を認めつつも、三者の相違は神学思想という理論的差異をも考慮に入れることによって、より説得的な説明が可能になると主張する。おそらく、三者の政治的決断の相違を理解するには、エリクスンとライマーの両方の視点が必要であり、あれかこれかの問題と考えるべきではないだろう。この点を確認した上で、ここでは、三者の違いを、近代的な理性の自律性、市民社会の原理の評価の相違と解釈できること、またそれがティリッヒのプロテスタンティズム論の図式において整理できることを示したい。これは単にティリッヒら個人の思想の相違に関わるだけでなく、ワイマール時代の政治神学の多様な可能性、あるいは複雑な問題状況を整理する上でも重要な問題なのである（ライマー[1989:202, 215]）。

まず、三者は近代的諸原理の限界、問題性の理解において一致する。つまり、ヒルシュは近代的個人主義や自由主義とそれらに基づいた国際主義が20年代のドイツの直面する困難の原因であるにとらえ、それを克服しドイツ民族を覚醒させるものとして、新しい集団形成の原理である国家社会主義を支持した（*ibid.*:206, 213, 220）。それに対して、ティリッヒもヒルシュ同様に資本主義的市民社会の人間疎外、共同体の解体、個の孤立を克服する新しい共同体原理の必要性を認める。また近代的理性の自律性が宗教的内実を喪失し平面化してしまったことの問題性、また19世紀の文化プロテスタンティズムへの批判という点でも両者は一致する。そして、19世紀の市民社会とその教養宗教となった自由主義神学への批判という点では、バルトも同様である。しかし、こうして近代への批判の共有にもかかわらず、その内容においては大きな違いが存在する。なぜなら、ヒルシュの場合は、近代の否定がドイツ民族の血と人種の起源神話への、つまり近代以前の原理への復帰となって現れているのに対して、ティリッヒでは、近代は批判されるべき側面を持ってはいるものの、全面的に否定されるのではなく、それには近代的な理性の自律性、民主主義の原理の積極的肯定が伴っているからである。つまり、ティリッヒの批判する近代は共同体的な原理を解体し、人間を疎外する構造的欠陥を持った近代であり、それは宗教的内実と適切な関係の回復によって再生されるべきものである。これは、ティリッヒの目指す共同体原理が民族の起源神話ではなく、社会主義である点に明確に現れている。ティリッヒにとって、社会主義は近代の自由主義的民主主義的社会の継承すべき側面との連続性の中で理解されているのである。⁽²⁰⁾これに対して、バルトでは

近代的原理としての民主主義、平和主義、あるいは民族主義を克服する国際主義などはそれ自体としては肯定される。バルトが批判するのは、ティリッヒの場合と同様に人間を疎外する資本主義社会の有り方であり、とくに市民社会の宗教となった19世紀の神学と教会なのである。つまり、バルトによる批判は社会あるいは文化とキリスト教あるいは神学との癒着に向けられているのであり、この癒着によってキリスト教の本来の有り方から逸脱した神学と教会、あるいは人間疎外のシステムとなっている社会が批判されているのである。⁽²¹⁾ 批判されるべきものは、近代的諸原理とキリスト教との混同なのである。したがって、バルトでまず問われるのは、神学と諸学との区別あるいは分離であり（神学の真理基準と諸科学の真理基準との区別）、政治と教会との分離である、そしてこの区別が明確になされた上で、近代において評価すべきものはそれ自体として評価し、批判すべきものは批判するというのがバルトの基本的立場となる。以上を整理すれば、ヒルシュは前近代へ復帰することによって近代を克服し、ティリッヒは近代的原理を宗教的内実との結合によって再生させ、それによって近代の問題を克服しようとする、そしてバルトは近代とキリスト教との分離、区別において近代の問題性を克服する、とまとめられるであろう。

これをティリッヒのプロテスタンティズム論の枠組みによってまとめるならば次のようになる。先に見たようにティリッヒによれば、プロテスタント原理は批判と形成、超合理的なものと合理的なものという二重の弁証法的関係項によって成り立つ。プロテスタント原理は、これらから導出される4つの要素、つまり、恩恵の形態、預言者の批判、合理的形態、合理的批判が相互に弁証法的に結合し合うことによって、適切な仕方で現実化すると考えられるのである。つまり、形態（実質原理）に支えられることによって批判（修正原理）は可能になり、批判原理によってチェックされない形態原理は自己絶対化に陥る。また、合理的原理は近代的諸原理において現実化したのが、超合理的なものとの関係を喪失するとき、空虚なものになってしまう、それは結局共同体的な原理の解体を生じ、人間をバラバラな個へと孤立化させる、反対に合理的なものとの分離した超合理的なものは現実の生において具体化されることが不可能になり、人間にとって有効性、意義を失う。したがって、ティリッヒのプロテスタント原理にしたがえば、超合理的なものから分離し、人間を疎外するものとなった合理性、あるいは批判から切り離されてデーモ

ン化に陥った形態は克服されねばならないのである。これに対して、ヒルシュにおいては批判から分離された形態、あるいは合理的なものと切り離された超合理的なものが一面的に強調され、国家社会主義と指導者原理は一切の批判を免れた位置にまで高められてしまう。また、バルトでは、批判と超合理的なものとの一面的な強調が行われる。つまり、そこでは sacramental な実質原理に対する預言者的批判の圧倒的な強調（形態的なものに対する言葉の優位）、超合理的批判と合理的批判との分離が顕著になっている。バルトの立場の問題性は、ヒットラーを批判する場合に、政治の事柄と教会の事柄が分離されることによって、教会による政治的批判が不可能にされたこと、また教会的批判が社会主義などによる合理的批判と積極的に結び付くことが否定されることによって、有効なナチズム批判が構築されなかったことに現れている。つまり、ティリッヒにおいて弁証法的に結合されていた4つの要素が分離され、ヒルシュでは超合理的形態の圧倒的な優位、バルトでは超合理的批判の圧倒的な優位がそれぞれ生じているとまとめられるであろう。このような視点から見ると、ティリッヒについては良く言えばバランスがとれ、一面化を免れていると評価することができるであろうが、しかし同時に、ヒルシュやバルトに比べて、ティリッヒの立場が曖昧で中途半端かつ不徹底であるとの批判を受けることも理解できる。このように評価は見る立場や視点に応じて様々であろうが、ティリッヒの思惟の特徴が以上のような諸要素の弁証法的な結合にあること、そしてそれは序論に論じた境界に立つ思想家としてのティリッヒに相応しいものであることは明らかである。

第2節. 宗教社会主義論

前節で我々はティリッヒの歴史思想が形成あるいは展開されるコンテキストとして、バルトやヒルシュとの論争の問題を考察した。本節ではこれに続いて、ティリッヒの歴史思想のコンテキストを具体的な思想形成に即して考えてみたい。ティリッヒの歴史思想の展開に関して、第一に考察されるべきコンテキストは、20年代前半の宗教社会主義論であり、次節でティリッヒの歴史思想のもっとも特徴的なものとして考察されるカイロス論の成立の場もまさにこの問題連関の内に存在するのである。以下、23年の『宗教社会主義綱要』（＝綱要）を中心にして、ティリッヒの宗教社会主義論の基本的構造を見て行こう。⁽²²⁾

ティリッヒはこの23年の論文で、宗教社会主義の立場を、その宗教社会主義の基本姿勢と目標、宗教社会主義運動の理論的あるいは実践的な具体的課題、そして宗教社会主義の展望という3つのポイントにしたがって説明する。とくに歴史思想という点で重要なのは、宗教社会主義の基本姿勢と目標であり、それはカイロス、神律、デモーニッシュなもの、ユートピアといった諸概念と密接に関わっている。

カイロスという概念は後に見るように、1922年の『カイロス』（カイロス I）において、歴史解釈の基本概念として登場した。それに比べて、23年の『綱要』における説明は簡略的であり、内容的にもとくに新しい主張は見られない。次節で詳しく論じられるように、カイロスは預言者の歴史観の内実を示す時間概念であり、第一次世界大戦後の宗教社会主義者の歴史意識を表現するために新約聖書から取られたものである（Mk. 1. 15 [1923c:94]）。カイロスは現在と未来、存在の聖と当為の聖とが互いに触れ合う充実した時機（Zeitmoment）であり、その緊張の中から新しい創造がなされ、聖なる内実に対応しい形式が生み出される。これは預言者的精神において、サクラメンタル態度と合理的形態とが一つに結び付けられることに対応する。ここで、重要なことは、預言者的精神の時間意識としてのカイロスが、ティリッヒの宗教史の枠組みにおいて理解されていることと（第9章）、それがユートピア主義と区別されること（第6節）である。

まず、宗教史の枠組から説明しよう。それは後にも論じるように、サクラメンタルな精神状況（聖と俗とは未分化。合理性は未発達。神話と祭儀において神的なものとデモーニッシュなものとの未分離。原初の神律の状態）から、

神政(die Theokratie,無制約的なものの担い手である神による支配。無制約的要請や正義の担い手である神的なものをデモーニッシュなものから峻別。預言者的批判の明確化)、そして自律と他律の分離・対立状況(合理的理性が非合理的あるいは反理性的なものに対する批判者として登場し、人間の精神的生のあらゆる領域に浸透して行く。これによって、 sacramentalな精神状況は完全に破られ、その反動として他律化する)と自律の形式化(いわゆる世俗化、深みの次元の喪失)をへて、デーモン化の危機(空洞化した文化体系にデーモン的なものが再度現れる)と新たな神律の探求(形式化、世俗化した自律的文化と他律化した教会との対立と、新しいデモーニッシュなものの登場の危機とを克服する精神的状況の待望)に至る精神史のプロセス、これがティリッヒの宗教史の枠であり、この枠組の中で、預言者的精神のカイロス意識はそれに先立つ sacramentalな態度(→聖なるものの経験基盤との関係性を保持する)と後にそれから分離し自立する合理的態度(→聖なるものの経験基盤との直接的関係から自立する)とを内包するものとして、つまり聖なる無制約的な内実(sacramental)と合理的な制約的な形式とを統一した精神的態度として位置づけられる。よって、現代において、預言者的精神を継承する宗教社会主義は、形式化して行く文化に対して聖なるものの象徴の再活性化とそれに基づく新しい共同体意識の創設に寄与し(ibid.:118。第4章第2節参照)、また古くからの sacramentalなデーモン(人間の自律性の発展を抑圧し破壊する)と新たなデーモン(自然的デーモン。精神の空洞に侵入する権力意志、機械や技術や経済による人間支配の社会システム、民族主義と国家社会主義。[ibid.:104~117])の侵入に対する闘いに加わるという課題を持つのである(ibid.:98)。

次にカイロス意識とユートピア主義との区別について(詳しくは第6節参照)。後にティリッヒはユートピア主義とユートピア精神とを区別し、前者を徹底的に批判するようになるが、初期の宗教社会主義論においてもすでにユートピア主義の危険は明確に意識されている。つまり、『綱要』では彼岸的ユートピア(絶対的な神の支配を具体的理想として歴史の彼方に求める。ここでは超越的な理想社会が制約的歴史と並置され、実体化される。これによって制約されたものからその固有の価値が奪われる)と此岸的ユートピア(無制約的なものが歴史の中では完全には実現されないことを忘れ、完全な理性の王国を樹立しようとする)とを区別した上で、カイロス意識はこれら

とは違うことが強調される。「宗教社会主義は、その目標が個別的—創造的で具体的—歴史的に生み出されるということによって、ユートピアから區別される。それが目指すのは神律であって合理的ユートピアではない」(ibid.:95)。「神がすべてにおいてすべてとなる」(1Cor. 15. 28)と表現された「神の支配」は預言者的歴史観の内容であり、ティリッヒが神律と呼ぶものであるが、これはいわゆるユートピアではない。これは後のカイロス論において、神の国と神律との區別として明確化されることであるが、23年の時点では不明瞭な点を残している。⁽²³⁾ともかくも、ある歴史的状況をカイロスとして意識するというはその時点を神律の生起の時として自覚することであり、宗教社会主義とはそのカイロス意識、カイロス信仰に基づいて神律的精神状況の現実化に参与する運動なのである(ibid.:98)。

以上のように、ティリッヒの宗教社会主義論は、ティリッヒらのカイロス意識、あるいは歴史意識（第一次世界大戦後の状況は古い秩序と価値の危機であると同時に、神律的文化と社会の建設の決定的なチャンスである）に基づいて形成され、それは後に展開される歴史理論の源泉となる。このことは社会主義を宗教的哲学的に進展させるという課題が、社会主義の存在論、歴史哲学、倫理的—宗教間という三つの点において問われることの内に明確に示されている([1924c])。とくに注意すべき点は、存在論と歴史哲学とは、ティリッヒの批判者たちが主張するように、相互に分離されたもの、あるいは対立するものとは考えられていないことである。「存在論自体が動態論へと駆り立てる」(ibid.:124)。つまり、歴史哲学は存在論から当然問題化すべき事柄なのであり、具体的には歴史の下部構造、歴史の運動、歴史の目標といった一連の問題として展開される。これは、この1924年の論文においても論じられるように、史的弁証法の問題であるが、こうした歴史哲学的諸問題こそが、ティリッヒの20年代後半の思想的発展を特徴づけるものなのである。そして、宗教社会主義論の範囲で言えば、我々は33年の『社会主義的決断』において、社会主義の歴史哲学、とくに史的弁証法の問題が深められていることを確認することができる。⁽²⁴⁾

ティリッヒによれば、社会主義的原理は起源の力、自己充足的調和信仰の破壊、要請という三つの要素から成り立つとされるが、それらは「待望」の象徴において統合される（詳しくは第6節参照）。つまり、社会主義的原理は待望の象徴において具体的なイメージにもたらされる。待望とは前方に目

標を持つ一種の緊張であり、起源の円環を突破して新しい事象に向かう。これは、20年代後半の歴史哲学における「存在と生成」との対比の延長上にある議論であるが([1927c:109 ~113]、[1930d:190~194])、重要なことは、この社会主義の待望の象徴とユートピア主義との区別である。ユートピア主義は例外なく幻滅に終わる。これに対して、「社会主義は歴史における幻滅を知っている。……しかし、預言者がそうであったように、社会主義も深い幻滅に出会うにもかかわらず、人間の根本的態度である待望を失わない。なぜなら、預言は<占い>ではないからである。……預言者の前提は、歴史がそれ自体の中にそのあらゆる瞬間に新しいものへの、要請され約束されたものへの方向もっているということにはかならない。待望は主観的態度ではない。それはその根拠を歴史自体の推進力の内に持つ。……成就是単なる経験的概念ではない。……待望は客観化されない待望である」([1933:311f.])。このように待望は主観的あるいは客観的のいずれかに還元できるものではない。待望されるもの(新しいもの)はその実現が約束されたものであり、歴史自体の運命と動態に基礎を置く限りにおいて、人間の行為に依存しない。しかし、それは実現されるべきものとして要請され、人間の自由な行為を通して現実化する。この存在と当為、成就と決断の緊張的統一が社会主義的待望の特徴であり、その預言者の性格を示すものである。確かに、カイロスが「現在」における時の充実であるのに対して、待望は「未来」を志向する。しかし、待望は起源を内に含むことによって現実性と具体性を獲得し(それゆえ政治的ロマン主義との結合が起こり得る)、未来において実現すべき要請によって、自己充足的調和信仰と起源の円環とを突破する(つまり、ブルジョワ精神の克服と新しいものへの開放性)。

待望における主観と客観の関係は、史的弁証法(historische Dialektik)に関してもあてはまる(ibid.:325~330)。ここでティリッヒが問題にしているのは歴史の運動と人間の行為との関係である。ティリッヒはヘーゲル、マルクスに継承されている預言者的伝統の中に、歴史的行為者の背後に有って目標に向かって進展して行く歴史という思想が存在することを指摘する。イスラエルの預言者たちにおけるヤハウェの意志、ヘーゲルにおける理性の狡知(die List der Vernunft)、マルクスにおける経済発展の法則は、いずれも現に有る存在が人間の意識的主体的行為にもかかわらず(ときには人間の一切の知恵と意志に反して、あるいはそれらを利用しつつ)、有るべき存在

へ向かって動いているという認識を表現している。マルクス主義においては、一方では機械論的な経済決定論に変質することによって社会主義から人間の主体的実践の意味が奪い取られるという事態が生じた。⁽²⁵⁾ また他方では、人間の主体性とは無関係に歴史の発展が計算可能であり、いわば共産主義社会は資本主義の崩壊をへて自動的に成立するという公認マルクス主義への反発が、逆に人間の主体性が歴史の決定要因であるという立場を生み出した。ティリッヒはこれら両方の立場に対して、それらは史的弁証法を正しく理解していないと批判する。歴史の進展はその中に新しいものの創造が生起する限り、それを計算し尽くすことはできない（過去の時点においてあらかじめ潜在的に存在していた可能性の実現に現在あるいは未来の出来事は還元される、歴史には真に新しいものなど存在しない、という存在の閉じた円環の中に歴史プロセスを閉じ込める立場への批判）。しかし、歴史は人間の主体性、決断に一方的に依存するものでもない。歴史はその中に人間の主体的決断にもかかわらず、あるいはその決断をも生み出し用いつつ一定の方向へと向かって進行するという方向性、衝動を含んでいる。「歴史は起源の絆から究極的成就への道を辿る。しかし、歴史はこの道を人間の行為を通して進む。…人間の行為を離れては存在は成就すること、成就しないこともない。…存在の成就是要請に応じた人間の行為によって実現される」(ibid.:328)。したがって、史的弁証法は「存在の運動(Seinsbewegung)と要請の統一」であり、歴史は主観によって一方的に構成されるのでも、主体的決断を離れたところで客観的プログラムにしたがって進行するのでもない。歴史のプロセスが主観－客観の分離を超えた存在の運動として運命的に生起し、主体の自由な決断と行為を媒介して要請の成就に向かう、というこの歴史理解は、ティリッヒが20年代初期の宗教社会主義論を深める中で成立したものである——例えば1926年の『カイロスとロゴス』を見よ——。ティリッヒの歴史理解はその後『組織神学』第三巻にいたる長い発展過程においてさらに豊かに展開されて行くが、本章ではいくつかのポイントに絞って検討を加えて見たい（第4、5、6節）。その前に次の第3節では、カイロス論の形成と発展を詳しく分析することによって、ティリッヒにおける歴史思想の発展過程あるいはその問題連関をより明確にしておきたい。

第3節. カイロス論とその展開

第4章の象徴論の場合と同様に、カイロス論に関しても成立の状況、最初の内容、その後の展開といった三つの局面にわけて論じることが大切である。それによって、ティリッヒの思想の発展史を正確かつ具体的に理解することが可能になる。以下簡単にカイロス論の形成と発展、そしてその意味を論じることにはしたい。⁽²⁶⁾

1) カイロス論の形成と最初のカイロス論

カイロス論が形成される20年代前半は、ティリッヒの思想形成にとって最も実り多い時期の一つに数えられる。この時代をティリッヒは次のように振り返っている。「政治的諸問題が我々の全実存を規定していた。革命とインフレが終息した後でさえ、こうした問題は我々にとって死活問題であった。人間的諸関係 — 権威、教育、家庭、性、友情、享樂 — は創造的混沌にあった」([1952b:13])。第一次世界大戦によるドイツの敗北と革命、インフレといった政治的、経済的、精神的な混乱の中での、破壊と建設、生と死が交錯する状況(=創造的混沌)が、カイロス論形成の直接のコンテキストをなしている。このような二面性によって特徴づけられる精神状況はティリッヒだけの経験ではなく、20年代前半のドイツの、あるいは今世紀初頭から30年代にいたるヨーロッパの歴史的状況の中で生きた多くの思想家によって共有された経験であり、それはゲオルグ・ミンシュの言う「脱現実化的現実化」(Die entwirklichende Realisierung)という言葉で表現されるに相応しい現実感覚であった。⁽²⁷⁾ この状況の中でティリッヒが直面した思想的課題は、1. 戦争と革命によって加速化された旧い時代とその文化、価値、秩序の崩壊によって生じた、生の意味の喪失、無意味化、そして不安に直面して、新しい意味ある生の現実化を理論的に分析し、実践的に準備すること(文化の神学)、2. 新しい生の意味形成のために社会主義とキリスト教の両者を変革し統一すること(宗教社会主義)、3. これらの神学的、哲学的な基礎づけを行うこと(とくに宗教哲学と歴史哲学、そして意味の形而上学)、であった。以上のような思想的課題の中から成立したのが、22年の『カイロス』(カイロスI)である。

次に22年のカイロス論の内容へと考察を進めよう。このカイロス論の意図をティリッヒは次のように説明している。「カイロスの意味における歴史意識への呼び掛け、カイロス概念からの歴史の意味解釈の闘い、カイロスの精

神における現在の意識と現在の行為の要請が、ここで意図されていることなのである」(ibid.:53)。つまり、カイロス論の形成の最も直接的な文脈は、前節で検討した宗教社会主義論と、とくにその視点から形成された歴史哲学と歴史解釈理論であったのである。もちろん、カイロス論の理論形成においては、第一次世界大戦前の哲学的神学的思索がさらにその基礎にあることは言うまでもない。以下、初期のカイロス論におけるカイロス概念を三つの観点からまとめてみよう。

まず、カイロスはクロノスから区別される(ibid.:53ff.])。クロノスが形式的時間であるのに対して(ここでティリッヒはギリシア語の語源に遡って考えているが、形式的時間の典型としては、近代の時間概念、例えばニュートンの絶対時間、カントの感性的直観の純粹形式としての時間などを考えることができるであろう)、⁽²⁸⁾カイロスは「質的で内容に満ちた」時と規定される。つまり、カイロスとは特定の歴史的な出来事が生成し成就にするに相応しい時、出来事という具体的内容と不可分な時、出来事に固有の時を意味し、その意味で「質的」な時と呼ばれるのである。カイロスは出来事によって「適切」で「正しい」時、「時熟の瞬間」(*Augenblick der Zeitfülle*)である。⁽²⁹⁾しかし、カイロスは単なる出来事の生成の「現在」という瞬間ではない。カイロスは「今」という決断の瞬間であるが、過去の歴史のプロセスから切断された孤立した時ではなく、先行する歴史プロセスが決断を可能にする運命として受け入れられる時と考えられねばならない。このようにカイロスにおいては、運命と決断、プロセスと瞬間が結合しているのであるから、カイロスを運命あるいは決断から切り離して形式化することは不可能となる。

第二に、カイロスは創造と危機という二面性において特徴づけられる歴史の転換点(*Wendung*)と規定される(ibid.:65)。後のカイロス論の表現を借りれば、カイロスは永遠的なものが時間的歴史的なものへ突入して、それを揺り動かし、方向転換させる瞬間であり、そのとき人間の実存の最内奥の根底に危機が生み出される。⁽³⁰⁾過ぎ去ろうとするものの危機と新しいものの創造が歴史の転換点(世界史のカイロス)を構成する。これを理解するには、カイロスを神律、デモーニッシュなものという20年代の歴史哲学の基本概念との連関でとらえる必要がある。20年代前半の「意味の形而上学」にしたがえば、神律が意味現実の内実と形式との統一、すなわち無制約的な意味内実

への志向性としての宗教と、制約的な意味形式への志向性としての文化との統一を意味していることは、第3章で確認した通りである。カイロス論との関係で言えば、永遠的なものは意味内実、時間的なものは意味形式に対応する。つまりカイロスとは神律の現実化の時、自律的文化形式へ宗教的内実が突入する時に他ならない(ibid.:66)。したがって歴史の転換点としてのカイロスにおいて創造される神律的時代とは、自律的文化が永遠の宗教的な内実を開かれた時代、いわば永遠に対して透明化した時代と解釈できる。自律が歴史の水平方向のプロセスの展開を担う原理であるのに対し、神律の回復は歴史的課題の目標であり、歴史的生成の意味として理解されねばならない(ibid.:65)。ここで注意すべきことは、神律的統一は危機における創造、否定を伴った肯定という逆説的構造を持つということである。神律は時間的なものと永遠的なものとの単純な同一化や融合ではない。神律的時代は神の国自体、あるいは地上における神の国の完全な実現ではない。それは神の国に参与し、それを指示し、それを先取りするものなのである([1923c:94~98])。これは、神律あるいはカイロスが先に見た過去—現在の連関と共に、まったく新しいものへの、つまり終末的未来への志向性を含み、それらの統一として成立していることを意味する。先の第一規定がカイロスの水平方向への動態(準備→成就)に関わっているのに対して、この第二の規定は時の脱自性、歴史の垂直方法への自己超越と永遠的なものの突入という絶対的なものと相対的なものとの緊張に関係する(ibid.:67ff.)。(31)

第三の規定として、カイロスとカイロス意識(ある歴史的瞬間を危機と創造の決定的な時、一定の出来事が運命的に成就する時と意識すること)の不可分性を挙げることができる(ibid.:69~72)。カイロスは、歴史的運命によってとらえられ、それに対して責任的に関与する実存的主体によってのみ把握される。第一次世界大戦後の歴史的状況に置かれたティリッヒ自身について言えば、この時代がカイロスであると認識されたということは、宗教社会主義者としての状況への関与と一体のものであり、それゆえ、カイロス論の成立の文脈は宗教社会主義論であると先に述べられたのである。確かに、カイロスはカイロスの意識を離れて客観化できるものではないが、しかしそれはカイロスとはまったく主観的事柄であるということの意味しない。「時代の運命」(das Schicksal der Zeit)によって内的にとらえられること、その限りにおいて時代の現実の状況において進行する事態への具体的判断(し

かも他者と批判的に討論可能な判断)をカイロスの主張は前提にしているのであり、この点でまったく根拠のない恣意的で幻想的なユートピア主義から区別される。後に論じるようにティリッヒにおいては、ユートピア精神とユートピア主義とは明確に区別されねばならないのであり、真正のカイロスの意識はユートピア精神の問題なのである。22年の論文でティリッヒが十分論じていないことは、ある時代状況を一定の出来事の成就の決定的な時、つまりカイロスとして判断する根拠と基準の問題である。この基準が明確にされない限り、カイロスの意識はユートピア主義に容易に転落してしまう。この点に関する初期の宗教社会主義の歴史哲学に対する反省を、我々は次に見るようにその後のカイロス論の発展の中で確認することができるのである。

最初のカイロス論の基本的内容は、以上のカイロスの三つの規定に基づいてまとめることができるであろう。つまり、第一の規定は歴史的時、歴史的現実における水平方向の弁証法を意味し、第二の規定は絶対と相対(無制約的なものと制約的なもの)との垂直の弁証法、第三の規定は主観と客観の弁証法にそれぞれ対応している。ある歴史的現実の時間性を「カイロス」としてとらえるということは、これら三つの弁証法に規定されて可能になるのであり、これはティリッヒの歴史哲学あるいは歴史解釈の基本構造を示していると考えてよい。後の「歴史」に関わる思索は、これらの弁証法の構造を明確化するという仕方で展開されるのである。

2)カイロス論の展開と思想の発展史

次に22年以降のカイロス論の発展を検討して見よう。この発展過程を明確にする手掛かりとして、カイロス概念自体の変化に着目したい。初期のカイロス論とその後のカイロス論との大きな違いは、初期のカイロス論では歴史解釈とキリスト論との関係が後のカイロス論におけるような仕方で顕には主題化されていないということである——もちろん暗黙の仕方で前提にされていることは疑いもないが——。これは、初期カイロス論が第一次世界大戦後のカイロス意識に基づく歴史解釈論として成立したという事情を反映している。しかし、20年代後半になって「意味の形而上学」と初期の宗教社会主義論からの思惟の転回が開始され、伝統的な教義学の諸問題への取組が本格的に開始されるに並行して、カイロス論もその神学的意味が反省されるようになる。この転回は、カイロスとキリストの出来事の関係の明示化という形を

取り、20年代後半からのキリスト論（歴史の意味付与原理、歴史の中心としてのキリストの出来事）や啓示論の展開に対応している。25年のマールブルグ講義では、「完全な啓示の突破の一回的瞬間」と「新たな突破の体験に対する時熟の繰り返される瞬間」の両者にカイロス概念が適用されることが述べられおり（つまり、歴史哲学の時間概念としてのカイロスと並んで、キリスト論的カイロスが指摘される。[1925b:294~297]）、またドレスデン講義では「カイロスの一般概念」（歴史の転換点という歴史哲学的概念）と「カイロスの特殊概念」（「存在の彼方」の完全な出現＝キリストの出来事の時としてのカイロス）の区別が述べられる（[1927/28:303]）。このようなカイロス概念におけるキリスト論的意味の明確化は、先に見たヒルシュとの論争における啓示と啓示相関との区別を先取りするものとして重要である。なぜなら、先に見たようにティリッヒはヒルシュとともに歴史プロセスにおける決定的な転換点の存在、超越的なものの突入とそれによる歴史の方向転換の可能性を認めつつも、その転換点の存在と内容を判断する批判的基準としてキリストの出来事における啓示の意義を主張することが必要となるからである。それは、歴史哲学一般におけるカイロス概念から区別され、それを批判的に基礎づける神学的カイロス概念の導入によってのみ可能になった。したがって、ヒルシュとの論争は、初期カイロス論の神学的不十分さを20年代後半に準備された思惟に基づいて自己批判的に乗り越えるという意味を持っていたと考えることができる（初期カイロス論にユートピア主義の陥る危険性が内在していたことへの反省）。そしてその批判はカイロス論の真理契機をヒルシュの歴史哲学と峻別することによって守るということでもあった。こうして、歴史プロセス内の諸カイロスの基準（啓示）と冒険としてのカイロス（啓示相関）との区別が行われ、しかも具体的決断の相対性に規定された後者に対する基準として、前者は排他性を持つと説明されることになる（[1934b:162]）。中期以降のカイロス論では、38年の『神の国と歴史』における「唯一無二のカイロス」（これは歴史の中心としてのカイロス）と「特別なカイロス」（この場合は、宗教社会主義運動において自覚された、歴史プロセスの中で具体化されたカイロス）の明確化とそれについてより詳細な説明（[1938:118~123]）、そして22年の『カイロス』の英訳（改訂版）におけるカイロスの三つの意味の区別——キリスト教信仰の基礎である「キリスト」としてのイエスの出現の時としてのカイロス＝唯一無二かつ普遍的カイロス、

歴史プロセス内の転換点という歴史哲学的概念としてのカイロス＝一般的かつ特殊的カイロス、第一次世界大戦の歴史意識としてのカイロス＝特定のカイロス——へと繋がって行く（[1948e:46f.]）。その後もカイロス論は繰り返しティリッヒの歴史哲学、歴史神学の中心概念として論じられるが（[1958a]、[1959a]、[1959e] など。なお、カイロス論に関わる文献としては以上の他に[1926c]、[1926d]が存在する）、歴史神学と歴史哲学の基本概念としてのカイロス概念の重要性は晩年の『組織神学』第三巻まで変化がない。『組織神学』第3巻では、神学体系の最後の部「歴史と神の国」において、「歴史の中心」としての「偉大なるカイロス」「基礎的カイロス」と、それに規定された「相対的カイロイ」「派生的カイロイ」との区別として再度論じられる（[1963a:153, 369～372]）。

このようなキリスト論を中心とした神学体系内におけるカイロス論の位置づけに関しては次の三点が注意されねばならない。

1. 以上のカイロス論の発展によって、歴史の中心としてのキリストの出来事が歴史プロセス内の諸カイロイに対して持つ規範性が明確になった。これは神学体系全体にとっての意義はもちろんのことであるが、カイロス論自体にとっても重要な意味がある。永遠のものが歴史へ到来し新しい時代が創出されるカイロスの状況に対して、もしそれを批判的に判断する基準がまったく存在しないとするならば、カイロスの意識がまったくの主観主義あるいは熱狂的なユートピア主義に変質することを防ぐことは不可能であろう。これが決定的な形で問われたのが、ヒットラー政権の成立をめぐるヒルシュとの論争であった。カイロス論がもともとデモーニッシュなものとの闘いを使命とする宗教社会主義運動の中で形成されたことを考えるならば——22年のカイロス論ではアノミーと他律に対して、34, 38年のカイロス論ではユートピア主義と異教的な民族主義に対して——、カイロス論自体がユートピア主義への危険を内包しているということは宗教社会主義論にとって致命的なことになる。カイロス論自体のユートピア主義への歪曲化の歯止めをカイロス論のキリスト論的意味の明確化を通して行ったということが、カイロス論の発展の第一の意義である。

2. この発展は20年代後半の思惟全体の発展によって可能になった。カイロス論はヒットラーとの対決やヒルシュとの論争といった外的状況によってのみもたらされたものではなく、ティリッヒ自身の内的思惟の発展によって可

能になったのである。つまり、カイロス論の発展は、20年代後半の信仰的現実主義の成立との関連で理解されねばならない。これは、歴史思想としては、三つのカイロス概念に対応する特定の具体的な歴史状況の歴史解釈、歴史哲学、歴史神学という三つのレベルの区別を伴った歴史理解の全体的な連関の把握の必要性の自覚として解釈できるであろう。

3. ティリッヒの思想の発展史はカイロス論の展開を基にして整理することができる。カイロス論の展開から見ると、ティリッヒにおいては第一次世界大戦以前の初期とその後、20年代前半の前期Ⅰと後半の前期Ⅱ、そしてアメリカ亡命以前と以後（中期）、第二次世界大戦以前と以後（後期）という思想の発展史の転換が存在することがわかる。初期と前期Ⅰの間の区分は、カイロス論の成立の以前と以後という区別であり、ティリッヒがカイロス論を含む独自の歴史哲学を形成したという点において決定的な違いがある。次の前期ⅠとⅡとの間の区分は、多分にユートピア主義的傾向を残していた初期カイロス論とそれを克服する思想展開の顕在化との区分であり、ティリッヒにおいて歴史哲学とキリスト論との関係が明確化されるプロセスを示している。前期Ⅱと中期との相違は、カイロス論における歴史哲学的レベルと神学的レベルの区別が明示されるに至ったという点に見られる。それはティリッヒを取り巻く外的状況の変化に対応すると同時に、ティリッヒの思惟自体の内的展開であることは先に述べた通りである。しかし、この相違はカイロス論の内容の変化というよりも、前期Ⅱで進行していた思惟の発展が状況との対応において明確な仕方で提示されたと解釈すべきであって、思想の内容レベルでアメリカ亡命の以前と以後における転回を主張するのは正しくない。つまり、カイロス論あるいは政治神学に関しては、前期ⅠとⅡとの変化の方が前期Ⅱと中期との変化よりも著しいと言わねばならない。最後に中期と後期との区分を理解するには38年のカイロス論と『組織神学』第3巻を比較する必要がある。⁽³³⁾先に述べたように38年の論文では唯一無二の一回的な歴史の中心としてのカイロスと特別なカイロスが区別された。しかし、重要なことはこの両者が二極的(bi-polar)ととらえられていることである([1938: 107, 129f.])。⁽³⁴⁾これは後期ティリッヒにおける「相関の方法」へと展開されるものであり、この論文の題名「神の国と歴史」が示す歴史の中心（神の国）と具体的歴史状況との二極性が、『組織神学』第5部「歴史と神の国」の相関性に対応するものであることは明瞭である。この点で30年代の

カイロス論は後期ティリッヒの思想を直接準備するものであると言える。しかし、同時に中期ティリッヒの思想は前期の思想とも強い連続性を持っている。つまり、カイロス論が宗教社会主義論と問題連関において問われているということは、34年のカイロス論はもちろん38年のカイロス論においても同様であり (ibid. :115f., 132～137)、歴史意識、政治神学という点では中期ティリッヒは後期ティリッヒよりも前期ティリッヒとの連続性が強いと判断できる。

以上のようにカイロス論の発展は、象徴論の場合と同様に、ティリッヒにおける思想の発展を正確に辿るときの重要な手掛かりとなるのである。

第4節. キリストと歴史解釈

前節において、我々はティリッヒの20年代後半のカイロス論の発展が、カイロス概念におけるキリスト論的意味の明確化と解釈できることを確認した。これは、「歴史の中心」としてのキリストの出来事という規定において最も明瞭な形を取る。本節では、この「歴史の中心」という概念を中心にして、ティリッヒの歴史解釈の類型論の分析を試みてみたい。

ティリッヒのキリスト論＝カイロス論において、「歴史の中心」という概念が決定的な仕方で登場するのは、1930年の『キリスト論と歴史解釈』においてである([1930d])。この論文は1927年の『終末論と歴史』における神学的存在論と神学的歴史論の延長上に位置づけられるものであり、歴史のプロセスにおいては新しいものの創造によって「存在の円環」が突破されるという歴史理解が主張される。つまり、歴史は、過去が存在に潜在的に備わっていた可能性の単なる展開(＝現実化)を上回る新しい出来事の生成を含み、そのことにおいて歴史的出来事の一回性(反復不可能性)、歴史的プロセスの不可逆的な方向づけが説明可能になる。しかし、重要なことは、この論文における歴史の基本構造の解明が、キリスト論との相関において捉えられている点である。「歴史とキリスト論とは問いと答えのように相互に関係し合っている」(ibid.:190)。これは、「相関の方法」の形成過程の理解にとっても重要であるが、今我々の問題にとって注目すべき点は、歴史解釈がキリスト論との連関で捉えられることによって、ティリッヒの歴史解釈とキリスト論の特有な性格が明瞭にされたということである。

まず、歴史解釈から考えよう。カイロス論において明確に主張されていたように、歴史理解は主体的要素、つまり主観的な解釈の要素を完全に排除した純粋に客観的な歴史の「事実」の上に成り立つものではない。むしろ、歴史的出来事は事実と解釈・受容との不可分な結合において成立すると考えられねばならない(第4章第4節参照)。つまり、様々な諸事実が一つの歴史的連関として把握されるには、それらの事実を統一する解釈の基点が必要になる。この論文でティリッヒは、この諸事実を統一的な意味連関としての歴史に統合する解釈の基点を「歴史の中心」と表現する。「歴史の中心は歴史の意味付与原理が具体的に直観される場所である」(ibid.:195)。一定のまとまりをもった歴史の意味連関は、その始めと終わりを持つものとして輪郭づけられるわけであるが、その始めと終りを規定するのが、この歴史の「中心」

であり、始めと終りから中心が理解されるのではなく、中心によってその出来事を中心とする連関の始めと終わるが規定されるのである(ibid.)。この歴史理解は、創造論と終末論の位置づけにとっても重大な意味を持つ。創造と終末から、中心的出来事が解釈されるのではなく、中心的出来事によって統一される連関の始源として創造が設定され(=前だおし)、また終末も中心によって開始された意味連関の成就として位置づけられる(=先取り)。これは旧約の歴史観とも無関係ではない。⁽³⁵⁾では、このような歴史理解はどのような特徴を持つのであろうか。ポイントをまとめてみよう。

1. 歴史は、中心の作用の開始としての創造から、中心の作用の成就としての終末に向かうという不可逆的な方向性を持つ。

2. 中心によって統一された意味連関に含まれる諸出来事は、中心との関係においてその最終的な意味が与えられる。このようにして意味づけられた個々の出来事は一回的であり(なぜなら、歴史のプロセスは反復不可能であるから)、それ以前の出来事に対して、「新しい」という性格を持つ。また、諸出来事の全体としての歴史も中心から意味が付与される。

3. 歴史は歴史解釈から切り離すことはできない。歴史とは、意味の統一性の把握、一定の基点からの解釈としてのみ成立する。したがって、一定の意味連関を積極的に意味あるものとして解釈することは、まだ完全に実現していない意味連関を成就すべきものとして把握すること、つまりその意味連関の成就に向けて主体的に参加することを伴う。「歴史は自由を通しての意味の現実化である」(ibid.:199)。

4. 歴史解釈は、主観的かつ主体的なものであり、「歴史に向かう(に反する)決断自体が歴史的である。……歴史に向かう決断、すなわち一義的に意味深く、意味充実的な時間の方向づけに対する決断は、歴史的冒険であり、その深みに恣意性の脅威が存在する」(ibid.)。つまり、歴史解釈は、たとえ科学的な歴史学の成果に依拠したものであっても、恣意的な、間違った帰結を生じる可能性を常に伴っている。

5. ある歴史解釈の根拠は、その歴史解釈の基点の中に見出だされるのであり、その基点自体の根拠は歴史の意味連関の分析を超えた運命と決断において捉えられねばならない。より正確に言えば、それは把握する者(解釈者)が捉えられるところに成立する決断(超越的決断)であり(ibid.:201)、26年の『カイロスとロゴス』において、個々の諸決断の前提となる「原決断」

(Urteilscheidung)、「基本的判断」(das fundamentale Urteil)と言われた事柄なのである([1926e:279,294]。第2章を参照)。

6. キリスト教においては、以上のような性格をもつ歴史の中心、つまり、基本的判断の成立の場として機能しているのが、「キリストの出来事」である。したがって、キリスト教的な歴史解釈とキリスト論とは不可分な仕方であり互いに相関し合っている。

7. 以上のようなわけであるから、歴史のプロセスを純粹客観的に再構成し、唯一的な普遍史を構成する可能性は否定される([1930d5:193)。理論的には多くの歴史の中心が存在し、それに応じて歴史把握の仕方も多様でありうる。

8. ある歴史解釈を主観的に選ぶということは、それに対応した歴史の中心の成就に主体的に参与することを意味したが、それはその意味成就を妨げるもの(反意味的なもの)との対決を要求する(ibid.:198f.)。これは、宗教史がデモニッシュなものとの闘いのプロセスとして説明されることに対応している(第9章を参照)。つまり、歴史の中心と歴史解釈の対応関係は、ティリッヒの歴史理解の基本であり、『組織神学』第3巻の歴史哲学や歴史神学に至るまで一貫して貫いているのである。

以上の歴史理解は、それに対応してキリスト論の一般化、つまりキリスト論の時間軸への独特の展開を要求する。まず、「キリスト論的思想は歴史的思惟の連関の中の孤立したブロックとして存在するのではなく、方向づけられた時間そのものによって立てられた問いに対する、たとえ決して証明され得る答えでないとしても、可能な答えとして存在する」ということが強調される(ibid.: 201)。これは、「キリスト論的概念の一般的歴史哲学的利用」を意味するとともに(ibid.)、これは先にカイロス論におけるカイロス概念が、キリスト論的意味と歴史哲学的意味との両方において、しかも両者が明確に区別された上で使用されていることにも対応する。この点についてはティリッヒの思想の発展史的研究からすれば、はじめにキリスト論的含意を背景に、しかし差し当たり歴史哲学的概念(歴史の転換点一般)として導入された「カイロス」が、次第にキリスト論的意味(キリストの出来事の時)を明確にしていったというのが正確な説明であるが、重要なことは、歴史解釈(歴史哲学)とキリスト論が後の「相関の方法」における「問いと答え」の関係で結び付けられていることである。これは具体的には、「歴史の中心」というキリスト論的概念として登場した概念が、直ちに一般・歴史哲学の概

念として拡張されるという点に現れている。つまり、「キリストの出来事」がキリスト教的歴史解釈にとっての意味付与原理として機能するという歴史構成の理解が、ある一定の出来事が歴史解釈の意味付与原理として機能するという歴史哲学の一般的な問題を理解するためのモデルとして使用されるのである。⁽³⁶⁾「それ（この意味付与原理）は上述のあらゆるグループの歴史意識に対して構成的であり、それぞれのグループすべてに対して救済史的性格、すなわちキリスト論的性格を持つのである」（ibid.:200）。ここから帰結することは、あるグループの歴史意識あるいは歴史解釈は、そのグループにとって歴史的連関の意味付与原理として機能する出来事の性格とその出来事と日常的生との関係理解とに従って類型化できる、ということである。実際ティリッヒは、自らのカイロス論的な歴史解釈との比較によって、様々な歴史解釈の類型化を行っている。この類型化は、歴史に対する「歴史的」解釈と「非歴史的」解釈との対比という形で展開される。それゆえ次に我々はティリッヒが「歴史」という概念で何を意味しているかを明らかにしなければならない。なお、神学的には、キリストの出来事は単に歴史を意味連関として統一する意味付与原理というだけでなく、その意味連関を現に成立させる作用連関の原理としても理解すべきであるなどの問題が残ることを指摘しておきたい。⁽³⁷⁾

ティリッヒにとって、「歴史」はもろもろの諸問題の中の単なる一つの問題ではない。ティリッヒは、自らの「現代」を規定している根本的な問いとして「歴史」を位置づける。「歴史のあらゆる時代(period)はその特別な問題を持っている。様々に異なった時代はそれらが与えた答えよりも、それらが問いを立てた事柄によってはるかによく特徴づけられる。……ある時代を特徴づける問いの統一性は、時代の必要、要求、困難と希望の統一の中に根ざしている。……何が我々の時代の問いであろうか？……私の答えは＜歴史＞である。より正確に言えば、我々の歴史的事実である」（[1939a:225 f.]）。ティリッヒによって現代を規定する問題として捉えられた「歴史」とは何であろうか。ティリッヒの歴史概念の特徴は、歴史に関わる多くの著作や論文から知ることができるが、それを最も明確に把握するのに適当な題材は、ティリッヒが行う歴史解釈の類型論である。⁽³⁸⁾

以下1939年の講義『歴史の歴史的解釈と非歴史的解釈』（[1939b(1948)]）によって、「歴史」の概念を分析してみよう。洋の東西を問わず人間は何ら

かの歴史についての意識（時代の変化や出来事の連鎖の意識）を持ち、また自らの民族や国家の歴史叙述を行ってきた。その意味で、また人間存在が歴史的連関によって規定されているという意味で、すべての人間はそれぞれの仕方で「歴史」を持っており、また「歴史的」である。しかし、すべての人間が同様の視点から歴史解釈を行ってきたわけではない。ティリッヒのこの論文における問題設定は、この「歴史」を解釈する際の視点に様々な類型が存在することであり、多様な類型の中でキリスト教的歴史解釈はいかに特徴づけられるかということである。ここで、ティリッヒが歴史の「歴史的」解釈と言う場合の「歴史的」とは、キリスト教の歴史解釈を基準としてなされる判断であるが、なぜキリスト教的な歴史解釈が「歴史的」であって、他の立場は「非歴史的」と言われるのかを考察することによって、ティリッヒの「歴史」概念の基本的特徴を取り出して見よう。

ティリッヒは歴史の非歴史的解釈の代表として、中国の老子の教説、インドのバラモン・ヒンドゥー教の教説、ギリシャの自然観、近代ヨーロッパの生命論の4つを挙げる。それに対して、歴史の歴史的解釈の代表として挙げられるのは、ツァラトゥストラの宗教の歴史観、イスラエルの預言者の歴史観、アウグスティヌスの歴史理解、フィオーレのヨアヒムのような千年王国的な歴史観、近代の進歩的歴史観、宗教社会主義の歴史観である。ティリッヒがそれぞれについて挙げる特徴を列挙してみよう (ibid. :316, 321)。

A. 非歴史的解釈

1. 自然／超自然が実在解釈の最高のカテゴリー
2. 空間＞時間。円環的に反復される時間
3. 時間的世界は低い実在性、究極的価値を持たない
4. 永遠で不動の真実在と最高善は生成、消滅を超越
5. 時間と歴史からの個人の救済

B. 歴史的解釈

1. 歴史が現実解釈の最高のカテゴリー
2. 時間＞空間。一定の方向性、始めと終りを持ち、究極的成就へ向かう時間の運動
3. 時間世界は善と悪の諸力の戦場。世界は存在論的に善。
4. 真実在、最高善は時間的実在を超越しつつも、動的プロセスにおいて実現される
5. 歴史と通しての共同体の救済、救済史

6. 歴史は、一つの世界が自己崩壊にいたる頽落のプロセス

6. 歴史は、歴史の意味が顕にな転換点、中心を持つ。自己崩壊のプロセスを克服し、新しいものを創造する。

7. 多神教（特定の諸空間の聖化）と汎神論（空間時間を否定する絶対的一者の聖化）に対応

7. 排他的・一神教に対応。時間の主としての神は人類の普遍史を支配

以上の対照表によって、ティリッヒの歴史概念の基本的特徴は明らかであろう。ティリッヒが歴史の歴史的と非歴史的という対比で論じている問題は、『組織神学』第3巻の生の諸次元における時間カテゴリーの諸様態についての議論へと展開されるものであるが、後の『組織神学』のより整理された分析によって、上の対照表を検討することにしよう。まず、ティリッヒは生（本質と実存の混合としての人間の現実）を多様な諸次元の統一体と把握する。その諸次元とは、無機次元、有機次元（生物学的次元）、意識（心理学的次元）、創造的精神の次元（歴史的次元）であり、人間存在の基本的カテゴリーである時間、空間、因果性、実体（[1951a]）はそれぞれの次元で異なった様態を示す。ここでは時間のカテゴリーに限定して説明しよう。諸次元のすべてに共通する「時間」の性格は、「相互に他に続く」（after-each-other-ness）とよばれるように、諸事象の前後の連関と変化を規定し、それを把握可能にするという点に求められる（[1963a:313]）。この共通性質が生で異なった次元では別々の仕方では現象する（ibid. :315~321）。無機次元では、物理的時間において典型的に見られるように、時間は連続的であるが、この連続体の一点（一瞬）はこれに先行しあるいは後続する瞬間を排除する排他性を持つ。生物学的次元における時間は「成長」という現象に典型的に現れており、物理的時間と異なって、時間の連続体の瞬間は他の瞬間と排他的ではなく、一つの成長のプロセスに参加するという仕方では内包し合っている。つまり、一つのプロセスを構成するという性格が生物学的次元における時間現象の特徴となる。次に意識の次元における時間は、時間の諸相の内在性として意識化されることになる。それは、現在における過去の記憶と未来の予想の内在性に典型的に現れており、⁽³⁹⁾意識の時間、あるいは意識された時間は人間のアイデンティティーの連続性と変化とを可能にする性格を持つ。

しかし、ティリッヒによれば以上の諸次元においては、時間よりも空間のカテゴリーが優勢であり、真に時間の特徴づける特性は実現していない。ここにティリッヒ独特の時間・空間論が現れているが、⁽⁴⁰⁾さしあたり問題なのは、「相互に他に続く」という時間がより固有の意味で現象している場合（時間的時間）と、空間に規定され空間をモデルとして現象している場合（空間的時間）が区別されること、そしてこの区別が先の歴史の歴史的解釈と非歴史的解釈の区別に対応しているということである。

では、ティリッヒは時間の固有性（時間的時間）をどのように理解しているのだろうか。それは、成長の方向性、意識（自覚）の未来指向性が、空間の時間に対する優位の純粋な現れとしての物理的時間を破るものとして挙げられていることから読み取ることができる（ibid. :317）。未来への志向性・方向性が明確に現象していることが、時間的時間の要件となる。この条件が満たされた時間が、歴史の次元における時間、つまり歴史的時間である。ここで注意すべき点は、諸次元の間には、「無機的次元→生物学的次元→心理的次元→精神的歴史的次元」という現実化の秩序が存在し、後の次元はそれに先行する諸次元を前提とし、それらを包括するということである。⁽⁴¹⁾したがって、精神的歴史的時間は、物理的時間、生物学的時間、意識の時間を前提とし、それらを排除するのではなく、むしろそれらを内包している（「自然は歴史に参与する」[ibid. :320]）。つまり、歴史的時間（その中にカイロスとしての時間が位置づけられる）は物理的時間（カイロス論におけるクロノス的時間がこれに対応）を排除するのではなく、それを特殊な仕方でも再編するものと考えられるべきなのである。ドイツ時代のカイロス論では、クロノスとカイロスの相違（量的に対する質的など）は語られていたが、両者の関係はほとんど問題にされなかった。この関係が十分な仕方で議論されるようになったのは、歴史の歴史的解釈と非歴史的解釈の類型論をへた『組織神学』第三巻の次元論的時間論においてなのである。以上を念頭においた上で、歴史的時間の基本的特性、つまり歴史の歴史的解釈という場合の歴史性についてまとめてみよう。

歴史の次元における時間は、1. 不可逆的である、2. 成就へ向かって進む、3. 新しいものの創造、創造的行為のカテゴリー（創造的精神の時間）である。このような歴史的時間の特性を自覚した歴史解釈が、歴史の歴史的解釈にほかならない。では、歴史の歴史的解釈と非歴史的解釈との決定的な違いは何

であろうか。ティリッヒはこの問題に対して、「意味」という観点から答えるであろう。つまり、ティリッヒが「歴史的」と呼ぶ歴史解釈は、個々の歴史的創造行為の一回性とそれに基づく有意味性（かけがえのなさ）を肯定する歴史解釈である。それは歴史的世界がそれ自体の善性と固有の存在意義を持つことの肯定であり、救済は歴史からの脱出としてではなく、歴史へ到来し、歴史のプロセスにおいて成就するという見方である。そして、歴史の歴史的解釈の立場では、個々の歴史的行為の究極的有意味性は、それが生成するプロセス全体が意味を持つ場合にのみ可能になる。個々の出来事と行為の意味は歴史全体の意味（＝「歴史の意味」）を前提にする。この全体としての歴史の意味は、歴史を一つの有意味な連関として構成する原理、先に「歴史の中心」と呼ばれた歴史の意味付与原理によって構成される。こうして、ティリッヒ神学の構成は、ここにおいても、歴史的存在者が探求する歴史の有意味性の問いと歴史の中心が具体的イメージにおいて経験可能になることによって与えられる答えとの相関、つまり歴史解釈とキリスト論との相関という形式を取るのである。これに対して、「神の国」という象徴は、歴史の中心であるキリストから見られた歴史の終り（目標、成就）を意味するのであるから、最終的な成就を目指して方向づけられた歴史的時間はその成就＝答えを「神の国」に見出すと言うことも可能である。以上のように、歴史プロセスの個々の出来事の意味と歴史全体の意味は、歴史の中心によって構成された始まりと終りを持ったプロセスという歴史理解において可能になる。これが、ティリッヒの「歴史的」の内容なのである。これは、歴史とは非歴史的に解釈することも可能であるが、その場合歴史の個々の出来事の一回的意味や歴史の中に救済が成就するという見方は否定されることになるのではないか、その場合に救済は歴史からの脱出という形態を取らざるを得ないのではないか、それによって人間の歴史行為は無意味なものとされるのではないか、という問題提起でもある。歴史自体の意味の肯定は「歴史的」な歴史解釈において可能になるということが、ティリッヒが「歴史的」という言葉を使用する理由と考えてよいであろう。

意味付与原理の現実化の時としてのカイロスと歴史の意味をどのように捉えるのかという観点からなされた歴史類型論との関わりは、以上の分析より明瞭になったと思われるが、最後にもう一つ見過ごしにできない両者の繋がりを指摘しておこう。それは、歴史の歴史的解釈では、歴史の担い手が集団

のレベルで捉えられていること(ibid.:308~313)、歴史における救済は個人のレベルではなく社会的次元で考えられていること — したがって救済の問題は政治的経済的システムの問題と分離できない — である。「神の国」という象徴は、歴史の目標が社会的次元の事柄であるという点をよく表している(ibid.:356~359)。ティリッヒは「神の国」という象徴にキリスト的な歴史解釈の特徴を見出したが、これはティリッヒ自身の初期のカイロス論以来一貫した歴史解釈の基本主張でもあったのである。したがって、時間と空間のカテゴリーの関係性といった抽象度の高い問題も、歴史の具体的問題と決して無関係ではなく、むしろ具体的な諸問題に対して何を示しうるのかによってその意義が判定されるという側面を持つのである。この点については、我々は1953年に行われた講演「ユダヤ人問題 — キリスト教のおよびドイツ的問題」に適切な具体例を見出すことができるであろう。⁽¹²⁾ 歴史解釈は、歴史の具体的事柄との関係の切れたところでなされるのではなく、歴史的实践との関わりにおいて生じる諸問題に巻き込まれざるをえないのである。

以下の節では、これまでのカイロス論あるいは歴史解釈論から生じる問題として、歴史と真理との関係、歴史的判断の客観性と歴史的实践との関係といった諸問題をティリッヒに即して考えて見たい。

第5節. 動的真理と歴史相対主義

本節では、23年の学問論に現れ、26年の『カイロスとロゴス』において展開された「真理の動的理解」と歴史主義の克服の問題との関わりについて考えてみたい。まず、歴史主義の問題性をとくにティリッヒのトレルチ解釈によって検討し、ティリッヒが歴史主義において克服すべき問題として理解した事柄が何であったのかを検討する。次にその歴史主義の問題をティリッヒがいかなる仕方で克服しようとしたかを、真理の動的理解と信仰的現実主義との関連で明らかにし、最後にティリッヒにおける歴史主義の克服の試みの評価を行ってみたい。

1) 歴史主義の諸問題

まず、歴史主義とは何であろうか。ホイシーが指摘するように「歴史主義」という概念は、しばしばその前史が19世紀初頭のドイツにおける歴史的思惟の形成期あるいはそれ以前にまでも遡って説明が行われるが — 例えばマイネッケは歴史主義をの先駆者としてシャフツベリやライプニッツにまで遡って論じている（マイネッケ[1936]） — この言葉自体は20世紀になってきわめた広範にしかもルーズな仕方で行われるようになったものであり、その内容を正確に規定することはきわめて困難である。⁽⁴³⁾ホイシーは歴史主義という用語の登場する文脈として、1. 歴史研究が自己目的化するにいたった19世紀の知識人層の根本気分、そしてそこから生じた価値の徹底的な相対主義、2. 20世紀の哲学的あるいは神学的な体系化をめぐる論争（これにはバルトの『ローマ書』における心理主義と並んだ歴史主義の標語化が含まれる）、3. 知識と思惟の根本的歴史化、個別科学の歴史化という意味で精神科学の傾向性あるいは態度の議論（これにはトレルチ、マイネッケ、そしてティリッヒが含まれる）、の三つを指摘し、ホイシー自身は第3番目の文脈における歴史主義の概念を学問用語として意味のある「歴史主義」概念の展開の場と捉えている（ホイシー[1932:1～18]）。そして、ホイシーはこの第3の文脈において歴史主義概念を厳密に規定する可能性として、次の4つを指摘する（ibid.:18～21）。1. 思惟の徹底的歴史化の問題として、2. 19世紀に成立した歴史的批判的方法の問題として、3. 変化一般の内的構造の学問的認識として、4. 特定の歴史家あるいは歴史家のグループに関係する問題として。こ

のように「歴史主義」という概念はきわめてあいまいで多義的性格を持つものであるが、本研究では以下の三つの意味を区別して、歴史主義を考えることにしたい。

①人間の思惟、認識、行為などを歴史的連関において規定されているものとして捉えるという意味での歴史主義。これは「思惟と存在の歴史化」と言うべき事態であり、トレルチが19世紀の歴史学における歴史的批判的方法の特徴として挙げる、「批判」、「類推」、「関連」によって把握される歴史的現実把握という意味での（トレルチ[1900]）、あるいは『歴史主義とその諸問題』において歴史的現実の根本規定として位置づけられた「発展」と「個性」によって目指された現実把握という意味での「歴史主義」である。これは人間に関わる現実を規定する基本的カテゴリーとしての「歴史の自覚」と言うことができるであろう。

②上のような歴史主義の理解の一つの帰結として、歴史的に構成された規範や価値はその形成の連関においてのみ妥当性を有するにすぎない、つまりその連関を超えた普遍的妥当性を主張しえないという認識が生じる。つまり、規範も価値もあくまでも歴史的に相対的なものであり、歴史のプロセスにおいては絶対というものは到達不可能であるという認識である。これは、宗教的あるいは道徳的な普遍的価値を擁護しようとする立場から、克服されるべき危機と認識され、その帰結を承認することは一種のニヒリズムに至ると批判される。この意味での歴史主義は歴史相対主義と呼ぶことができる。ただし、①の意味での歴史主義の必然的帰結として②が生じるかは検討を要する問題である。

③歴史主義の第3の意味は、歴史主義の批判者としてポPPERが用いる「歴史主義」(Historicism)の意味での「歴史主義」である。ポPPERが批判するのは、教条的マルクス主義における唯物史観のような一種の歴史宿命論、あるいは未来の予測があたかも可能であるかのように主張するイデオロギーであり（ポPPER[1957:3]）、上の①、②の意味での歴史主義とは別の事柄であり、あえて関連づけるとするならば、この③の意味での歴史主義は、①の意味での歴史主義の特殊形態にすぎない、と考えることができるであろう。この点を明確にするために、①あるいは②の意味での歴史主義にヒストリズムをあて、ポPPERの意味でのヒストリシズムから区別する提案がなされている（田中[1963:400～439]）。

ティリッヒが問題とするのは、2の意味での歴史相対主義であるが、これ

は、ティリッヒにおいてはまずトレルチ解釈として問題化する。ここでは20年代中頃のトレルチ論において、ティリッヒが問題とした事柄を分析してみよう。20年代半ばに、ティリッヒの歴史哲学がトレルチの影響において、それとの対決として深められていったことについては、第2章で論じた通りであるが、1920年代のティリッヒの思想の発展にとって、トレルチの果たした役割は少なからぬものがある。1923年の『諸学の体系』において（とくに後に論じる真理の動的理解に関して）、また24年のトレルチに関する二つの小論文において確認できるように、ティリッヒの歴史哲学の形成はトレルチとの批判的折衝によって行われたのであり、それは20年代後半のティリッヒ独特の立場と言える信仰的現実主義を生み出す重要な契機となったのである。まず、24年の二つの論文によって、ティリッヒがトレルチの歴史哲学（歴史哲学者トレルチの問題）をいかに理解し、また批判しているかをまとめてみよう。

1924年の『エルンスト・トレルチ — 精神的見地からの評価の試み』（[1924c]）において、ティリッヒはトレルチをその宗教哲学と社会哲学において検討した後、歴史哲学においてトレルチの思想的課題が頂点に達していると評価する。そこにおいて問題になるのは、トレルチの晩年の主著である『歴史主義とその諸問題』（[1922]）であり、これについてのティリッヒの見解は同年になされた同書の書評『歴史主義とその諸問題 — トレルチの同名の著書について』（[1924d]）からも知ることができる。この二つの論文から分かることは、ティリッヒが理解したトレルチの歴史哲学の根本問題とは、絶対的なものと相対的なものとの緊張関係をいかに解決するのか、つまり

「制約されたものの流れのうちに、無制約的な意味を発見」しようという歴史哲学の問題である（[1924c:171]）。ティリッヒがトレルチの歴史哲学の根本問題として捉え、自らの歴史哲学の課題として位置づけたのは、一切の知識、思惟が徹底的に歴史化した現代において、無制約的なものの認識、あるいは無制約的なものの現実化がいかにして可能なのか、歴史相対主義はいかにして克服可能なのかという問題だったのである。ティリッヒはトレルチの『歴史主義とその諸問題』における形式的歴史哲学（歴史論理学。リッケルトにおける個体化の方法と一般化の方法との、あるいは個体的現実性と形式的価値体系との対立を、個性と発展という歴史の基本的カテゴリーに基づいた個体的な意味連関、個体的全体という概念において乗り越える試み→ヨー

ーロッパ主義、現在的な文化総合)、実質的歴史哲学(歴史弁証法。これはティリッヒの言う歴史動力学、動的真理思想といった歴史形而上学へと繋がる)を検討してゆく。ティリッヒがトレルチを最も高く評価する点の一つは「誤った絶対性を破壊」したということであり([1924c:171])、このことにおいてトレルチは歴史的現実主義に接近する。しかし、ティリッヒがトレルチに対して行う最終的な評価は、「トレルチが制約的なものの内に無制約的なものを見出そうとした最終的なすさまじい奮闘においても思うような結果を達成できなかったということは、トレルチの終生の研究課題の深い悲劇である」ということ(ibid.:173)、つまりトレルチの試みは失敗に終わったということである。「シュライエルマッヘル・トレルチ的な個性概念ならびに発展概念を以てしては、到底歴史的相対主義は克服することができない」

(武藤[1961:262])と言われるように、このティリッヒのトレルチ評価は決して不当なものではない。⁽⁴⁴⁾しかし、問題はティリッヒがこのトレルチの失敗をどのように分析し、自らの思惟を発展させたのかである。

ティリッヒがトレルチを批判するのは、その形而上学に関してである。つまり、「プロテスタント的義認論に基づくことによってトレルチが導かれたにちがいない地点、つまり絶対的なものに向けられた歴史形而上学へと上昇する冒険を、結局トレルチはなし得なかった。……彼は、ライブニッツとマールブランシュによって教えられた無限な精神と有限な精神の同一性をはっきりと認めている。しかし彼においては、それは結局単なる認識論的帰結であって、形而上学的態度ではない。……確かにトレルチが歴史解釈をヨーロッパ的文化圏に限定するとき、彼は正しい。……しかし、ヨーロッパ主義の経験的現実性にとどまって、真正の形而上学的な歴史観を断念するとき、彼は間違っている。この形而上学的な歴史観においてこそ、ヨーロッパ文化と我々の現在の文化的課題の具体的現実性をはじめてその究極の意味を見出すことができるのである」([1924d:209f.])。これは歴史的相対主義の克服が経験科学としての歴史研究のレベルでは解決不能であり、我々は歴史の形而上学的考察においてのみこの問題を解決できるという見解である。本研究の第4、5章で分析したティリッヒの象徴論とカイロス論は、人間の経験的領域における無制約的なものの認識や現実化というこの問題に対する解決の試みとして解釈することもできる。それは以上のトレルチ批判の文脈で歴史の諸現実を無制約的なものの象徴として捉える「歴史象徴論」(Geschichts-

symbolik) が提唱されていることからわかるし (ibid.)、またカイロスがまさに歴史的現実世界における無制約的なものの現実化の時であったことを考えれば明らかであろう。しかし、我々はティリッヒの歴史哲学がこのトレルチの残した問題に与えた答えの批判的評価を行うために、次にティリッヒにおける真理の動的理解と信仰的現実主義とを検討しなければならない。

2) 真理の動的理解と信仰的現実主義

20年代後半以降の思想の発展段階において、最もティリッヒに特徴的な思想は、真理の動的理解と信仰的現実主義である。以下ティリッヒの言う信仰的現実主義の内容を明確化し、それが要求する真理概念へと考察を進めて行こう。

20年代のティリッヒの基本的立場は「現実主義」である。この場合の現実主義とはイデアリスムスと実証主義に対する闘争概念であり、そこで問題になるのは「真に現実的なものは何か」という問いである。ティリッヒによれば、「真に現実的なものとは、作用連関(Wirkungszusammenhang)を担うものである。作用するものは力を持たねばならない。真に現実的なものとは、真に力あるものであるが、それは社会的意味においてではなく、存在の力を持つということ(seinsmächtig)、存在の力に満たされていることである」([1927a:184])。この視点からティリッヒはヨーロッパ精神史を解釈し、⁽⁴⁵⁾そこから神秘的現実主義（存在の真の力はイデアや概念の中に見出される）、精神的技術的現実主義（現実的なものとは計算可能で構成可能なものであり、その担い手は人間の精神である）、経済的現実主義（存在の力=経済力）、歴史的現実主義（真の存在の力は歴史であり、現実的なものは歴史の<いま・ここ>において歴史に責任的に参与することによって到達される）、信仰的現実主義という4つの類型を導出する。⁽⁴⁶⁾

問題は第3の歴史的現実主義と第4の信仰的現実主義である。まず、歴史的現実主義は、経済的現実主義との関係で言えば、経済力自体が歴史的に構成されたものであることが洞察されることによって生じた。例えばマルクスの資本主義の歴史的分析はこの典型である (ibid.:187)。これは人間にとって現実を規定している真の存在の力が歴史であるという見方に道を開いた。<いま・ここ> (Das Hier und Jetzt) は、過去の歴史のプロセスによって生み出され、新たな現実化へ向かう志向性によって未来へと動いて行く時と場

である。ティリッヒはこのような歴史の中に存在の力を探求する態度は、キリスト教的であり、プロテスタンティズムの影響を受けたヨーロッパで自覚されるに至ったと考える。これは歴史の外へと逃れようとする神秘的現実主義でも、また自然のメカニズムに楽観的に依拠することによって分裂した歴史の諸矛盾と実存的決断性とを捨象する技術的あるいは経済的現実主義でもない、つまり歴史的現実主義である。⁽¹⁷⁾ このことこそ、ティリッヒが20年代初期のカイロス論から宗教社会主義論を通して一貫して主張してきた立場であり、我々はティリッヒの現実把握の基本的姿勢をこの歴史的現実主義に見ることができる。この立場は先に歴史主義における第一番目のもの、つまり人間の現実が総体として歴史化したという現実把握に対応する。

しかし、ティリッヒは歴史的現実主義がそれだけで自己完結したものであるとは考えない。自己に安住する歴史的現実主義は歴史的相対主義へと変質せざるを得ない。歴史的現実主義が、表層的現実の層を突き破り、歴史的現実を形成し動かしている運命的なものの層まで突き入ろうするとき、それは無制約的に現実的なものの問いへと直面せざるを得ないからである。無制約的に力あるもの(das Unbedingte-Mächtige)は、人間の形成する文化の意味体系やそれを規定する歴史プロセスを根拠づけ意味づけているものであり、人間の精神が自由に処理できるものではなく、人間精神はまずこの無制約的なものによって把握される場合にのみこれを把握できる。このように無制約的な力によって捉えられた人間の存在様態が信仰である(ibid.:189f.)。歴史的現実主義自体は信仰的でも、無信仰的でもありうる。しかし、現実的なものを歴史の具体的なくいま・ここ>に探求する歴史的現実主義がそのくいま・ここ>を無制約的なものへと超えて行くと、このようにして自己超越的になった歴史的現実主義は信仰的現実主義となるのである。⁽¹⁸⁾ 他方、信仰的現実主義も歴史的現実主義でなければならない。ティリッヒは、神を自然的世界と並んだあるいはその上に存在する超越的領域における一つの存在者としてしまう超自然主義や、歴史的現実への主体的で責任的参与を回避するようなタイプのキリスト教から、信仰的現実主義は自らを区別しなければならないと考える。これは、信仰的現実主義が歴史的現実主義の要素を自らの内に組み込むことを意味する。つまり、「信仰的現実主義は歴史的現実主義、つまり現在性の現実主義に密接に繋がっている」([1928b:188])。現実的なものを歴史のうちに探求する歴史的現実主義が、そのくいま・ここ>に

において無制約的なものによって捉えられ、それを捉え、そのような仕方でも無制約的なものへと脱自的に自己超越するとき、信仰的現実主義となる。あるいは信仰的現実主義は歴史的現実主義を自らの中に組み入れることによって、歴史的現実の具体性に立脚し、責任的に決断するものとなる。こうして自己超越的になった歴史的現実主義＝信仰的現実主義によって、真理や規範概念を解体するような意味での歴史相対主義は克服され、真に現実的なものが到達される、というのが20年代後半に展開されたティリッヒの思想の核心である。信仰と歴史、垂直の弁証法と水平の弁証法が動的緊張的に統一され、両者の関係が「把握されー把握する」という構造で理解されるところに、20年代後半におけるカイロス論の展開を見ることができる。カイロスは単に主観的でも、客観的でもなく、両者を統一する信仰の事柄なのである。

以上のような信仰的現実主義が、歴史相対主義を克服するものとして構想されたことは明らかであるが、その解決は「真理」理解にとってどのような意味を持つのであろうか。真理の認識が歴史的であることと、それが宗教的あるいは倫理的真理を完全に解体する相対主義に陥らないこととは、どのようにして両立するのであろうか。これは、23年の『諸学の体系』において言及され、26年の『カイロスとロゴス』において展開された「真理の動的理解」の問題にほかならない。

ここでは26年のこの論文によって、ティリッヒの真理論を検討して見よう。26年の論文では、まずロゴスのみ（→時代状況を見無視し、歴史から無時間的普遍的ロゴス＝イデアの世界に脱出しようとする態度。カイロスからのアスケーゼ）と、カイロスのみ（→一切の合理的で普遍的な規範を否定、自身の主観的確信に依拠して行動へと短絡する熱狂主義）という二つの両極端を退けることがまず要求される。両者の対立の克服、すなわちカイロスの決断のロゴス性と真理性の問いが20年代の後半のティリッヒの中心課題の一つであり、真理の動的理解はこの問題連関においてとらえ直されたのである。

ティリッヒは認識行為には本質的に決断の要素が含まれると主張する。「カイロスに対するアスケーゼは不可能であり、本質的に矛盾である。……カイロスの要求に対するアスケーゼは有り得ないし、決断の回避も有り得ない。観念論や超自然主義のように主観の絶対的位置を世界の内に、あるいは世界を超えて設定することは、決断からの逃避である」([1926d:275])。したがって認識行為に関しても、認識主観は決断を免れた絶対的位置に立つこ

とはできない。⁽⁴⁹⁾ 認識行為においても主観は決断性によって規定されていると考えられる。もちろんティリッヒも恣意的な判断を可能なかぎり排除し、方法論的厳密さを持って事柄へ集中する際の学問的アスケーゼを承認する (ibid. :275, 281)。つまり、ティリッヒが問題にするのは、ロゴスなきカイロスではなく、カイロスにおけるロゴスであって、時に規定された適切で責任的な決断が理論的認識においても欠点であるどころか一つの長所となる可能性なのである。では認識主観もそこに立つ決断性とはいかなるものであろうか。

この点については、先に本研究第2章で論じた諸学の体系の「内実」、あるいはそれに対応するものとして検討した「認識の第3要素」が問題になる。つまり、ティリッヒは認識行為において問われるべき決断とは、個々の具体的な決断というよりも、個別的な決断の中で表現されるが、それと同じレベルには位置しないいわば「原決断」(Urentscheidung)と言うべきものであると考える (ibid. :276)。この意味での認識の決断性は、従来の認識についての合理論においても経験論においても見落とされてきたとティリッヒは主張する (ibid. :277~281)。⁽⁵⁰⁾ まず、合理論は認識行為を構成する普遍妥当的な要素を分析することを試みる。それは認識の形式的要素であり、この面から見られた認識に関してはその明証性(Evidenz)が問題になる。しかし、認識の形式的要素とその明証性は原理的には決断の対象ではなく、したがって合理論は認識行為の決断性を見過ごしてしまう。これに対して、認識の経験論では認識の蓋然性が問題となる。認識主観(=自我)が具体的な認識を行うためには、自我と異質であってしかも自我によって解釈可能な意味現実(Sinnwirklichkeit)が自我に与えられねばならない。それは認識の素材(das Material)であり、非我という性格を持つことになるが、自我はそれに対して常に漸近的に接近できるにすぎない。こうして経験論によって扱われる認識の問題は認識の蓋然性の問題となる。しかしここでも認識の決断性は問われない。なぜなら、認識の素材は所与として与えられるものであり、それは個々の具体的な決断の事柄にはなっても、それによって素材において探求されるロゴス自体の存在の有り方は問われることがないからである。以上より、認識行為における形式的要素(主観のアプリオリな構造)と非我的素材という二つの要素に着目するだけでは、認識の決断性は把握することができないことが明らかになった。それらに対して、認識の決断性が問われるべき場と

して、ティリッヒが注目するのが「認識の第3要素」(ein drittes Element des Erkennens)と呼ばれるものである。それは「現実の本質的解釈(Wesensdeutung)、現実の精神的理解(das geistige Verstehen)」、「根源的な決断に基づいた直観」(die ursprüngliche, auf Entscheidungen, gegründete Anschauungen)などと様々な表現が与えられるが(ibid.:279ff.)、第2章で見たようにこれが諸学の体系の内実に対応することは明らかである。つまり、内実の場合と同様に、認識の第3要素は形而上学的観点から(認識の形而上学)、暗示的象徴的な仕方で表現することができるだけであり(ibid.:280)、そこにおいては認識行為の真の歴史性、つまり認識主観自体が歴史的存在者であることが問われねばならないのである。また内実と同様に認識の第3要素も認識の宗教的層として把握されるが(ibid.:280f.)、この意味での認識行為の決断性は、一定の時代の諸学問を特徴づけている方法論や方法論的態度の中に明確に現れている。このようなレベルにおける「決断」が個々の具体的決断と同じ意味での決断ではないことは明らかである。「原決断」とは、認識主観あるいはその認識主観の共同体(例えば科学者共同体)自体の存在と思考様式自体を規定する歴史性であり、⁽⁵¹⁾まさに認識する主観を「個」(das Individuelle)して存立可能にする「決断性」と考えられねばならない(ibid.:277)。「認識の第3要素においてこそ、認識の決断的性格、認識の真性の歴史性、つまり認識が運命とカイロスの中に存立していることが存している」(ibid.:281)。

しかし、この認識の決断性についての考察は、この決断性が認識の形而上学の事柄であるとするならば、そしてそれが認識主観自体の歴史性の構成に関わる問題であるとするならば、存在論として展開されねばならない。ティリッヒによれば、認識主観自体の歴史性が問われるような認識の第3要素においては、認識と存在、自由と運命が一つであると主張される(ibid.:287)。なぜなら、この第3要素あるいは第3層において行われる認識主観の「原決断」は決断と言われる限りにおいて、主観の自由に依拠するものであるが、しかしこれが主観の自由自体が可能になる基盤としての歴史性を意味する限りにおいては、むしろ主観にとっての運命と呼ぶのに相応しいからである。また認識の第3要素は認識の事柄ではあるが、認識主観の歴史的構成がそこでは問われるという意味では、むしろ認識主観とその共同体の「存在」の事柄でもある。ここで生じる根本問題は、もし認識主観が歴史的運命によって

その存在が規定されているとするならば、その主観が行う認識の真理性はいかなる仕方で確保されるのか、という問題である。これは先に見た歴史相対主義の問題に他ならない。これに答えるためにティリッヒが取るのは、認識対象となる真理自体が歴史的運命、つまりその実現のカイロスを持っているということを明らかにするという議論の方向性である。

このためにティリッヒがまず言及するのが、シェリングの理念論である。ティリッヒが彼の学位論文で論じているように、シェリングにおいて理念(Idee)あるいは理念の世界は決して静止的なものとは考えられない。¹⁵²⁾ ベーメに遡るヨーロッパ精神史の第2の流れ(非合理的流れ)では、理念世界は両極性あるいは緊張関係において捉えられる。理念世界は神の無底(Ungrund)の啓示、展開であり、それは暗い原理(das dunkle Prinzip)と明るい原理(das lichte Prinzip)という二つの原理の対立によって生じる。この対立は有限の存在者においては分裂に陥り(墮落)、歴史的世界の中へともたらされる。ティリッヒはこのシェリングの理念論を次のように解釈する。つまり、「明らかに、理念自体の中に、歴史へと至る動的要素が直観されているということである。理念世界は完成の原理であるばかりでなく、そこにはある両義性、脅威、力があって、自己自身と対立し、理念世界では一つとなっていた諸要素を歴史的啓示へと駆り立てて行くのである」(ibid.: 288f.)。理念あるいは真理自体が動的であり、歴史的世界において一定のプロセスにおいて実現されること、その意味で真理自体はそれが実現すべき時としてのカイロスによって規定されていること、これがティリッヒがシェリングの積極哲学(神話と啓示の哲学)から読み取った主張なのである。歴史は真理にとって異質なものののではなく、むしろ真理の現実形態の構成要素となるのである(ibid.: 290)。では、もし真理自体が動的でその実現の時を持つとするならば、それに適切に対応する認識行為とはいかなるものでなければならないであろうか。動的真理に適合する認識はそれもまた動的でなければならない。動的で歴史によってその存在が規定されている認識主観の認識のみが、動的真理と適合する可能性をもつのである。このように考えるならば、認識主観の歴史性とは認識の単なる欠陥、不完全性、相対性のメルクマールということにとどまらず、むしろ反対の可能性、つまり真理に真に対応しうる可能性を意味することが判明する。こうして歴史相対主義においては、克服すべくして克服不可能であった認識の歴史性を積極的意味づけの下

で肯定的に理解する道が開かれるのである。ロゴスが歴史的運命を持ち、カイロスに規定されているのだから、それを認識する主観もカイロスに立つことによって、ロゴスの現実化に適合するものとならねなければならない、これがティリッヒの動的真理論が歴史相対主義に対して与える解答なのである。

真理あるいは理念は決して無時間的なものではなく、それ自体が歴史的であり、運命的な時において歴史のプロセスの中で自らを現実化し開示するのであるから、その認識は歴史的であることによってのみ真理に正しく対応できるのである。⁽⁵³⁾ 真理は歴史という相対的なものに対して固定に確立されるという仕方では絶対的なのではなく、むしろ相対的な歴史的現実の中にその真理性を動的に開示することによって、歴史的状況に対する規範となるのである。このような真理論を提出するにあたって、ティリッヒの念頭にあるのはヨハネ福音書のプロローグのロゴスの受肉、時間の中に突入しその内的無限性と真理性を啓示するロゴスであることは疑いもない。⁽⁵⁴⁾ ここにおいても真理論の原型として機能しているのはキリスト論なのである。このような認識論は固定された一つの立場としての絶対的立場の放棄を意味する。認識は歴史性によって規定されているという意味では、どこまでも相対的である。しかし、この相対主義はそのような仕方においてのみ真理の認識が可能になることを主張するという点で、一切の真理認識の不可能性を主張する相対主義の克服である。この相対主義を克服する相対主義を、ティリッヒは「信仰的相対主義」(der gläubige Relativismus) を呼ぶ(ibid.:294)。これは先に分析した歴史的現実主義を包括した信仰的現実主義に他ならない。⁽⁵⁵⁾ そして、この立場こそが20年代の後半において、ティリッヒが信仰義認に基づくプロテスタント的態度、つまりプロテスタント的真理理解として積極的に主張したものなのである(ibid.:295f.)。

3) ティリッヒの歴史哲学の批判的検討

次にティリッヒの歴史哲学、とくにその信仰的現実主義と真理の動的理解の検討を行ってみたい。とくに歴史相対主義はいかなる仕方では解決されたのかという点を中心に考えてみよう。

まず、ティリッヒ自身の言葉によって、この問題を確認しておきたい。「相対主義あるいは絶対的立場の問題は次の三段階において答えることができる。無限の進歩という意味における相対性は認識の形式と素材の関係に対

して妥当する。ここでは純粹形式以外には絶対的立場は存在しないが、しかしこの純粹形式によっては現実的なものは認識されない。第2段階は我々が認識の決断的性格そして存在するものの運命的性格と呼んだものの中に存在する。ここでは具体的な指図が行われるが、その指図の相対性は方法論的懷疑や進歩として問われるのではなく、具体的な運命の両義性として問われるのである。ここでは懷疑の代わりに、審判が登場し、進歩の代わりに創造が登場する。最後に第3段階は、まさにすべての認識のこの両義性の啓示、つまり見張りの立場であって、この見張りの立場は何らかの認識が無制約性の主張を掲げるのを防ぐのである」(ibid.:294)。

このようなティリッヒの立場はどのように理解できるであろうか。以下そのポイントをまとめてみよう。1. ティリッヒは真理の認識が相対的であることを認める。歴史主義は歴史のプロセスにおいて形成される認識行為が常に進歩へ開かれているという意味で、また認識がその歴史性によって規定されているという意味で正しい。2. しかし、それは真理の断念を意味しない。3. ティリッヒが歴史主義の正しさを認めつつも、その破壊的な帰結を回避するために提出する真理の動的理解のポイントは次の二点である。4. まず真理あるいは理念自体が動的であり、その現実化の歴史的運命を持っていること。5. 第二に、認識主観の歴史的構成(運命における原決断)と理念の歴史的運命とが合致するときに、動的真理は認識される。つまり、歴史に規定された主観が行う歴史に規定された認識のみが、動的真理に対応できる。6. 歴史プロセスをあたかも超越して絶対的真理を完全に自己化したかのように主張する絶対主義、そのような絶対主義と真理の認識一般を断念する歴史相対主義との両方を批判的に克服することが、ティリッヒの真理論のねらいなのである。

さて、以上のような要点を持つティリッヒの真理論はどのように評価されるであろうか。まずティリッヒの真理論は通常真理の対応説(判断と実在の対応)と呼ばれるものと考えられる。つまり、認識する主観の認識行為と認識される対象(理念)との対応において、真理認識が可能になるとティリッヒは考える — なお、これは真理を諸判断の整合性、首尾一貫性に求める整合説の契機を排除しない(第2章の体系論の分析を参照) — 。しかし、この対応説は、認識主観の歴史性と理念の歴史性、そしてその両者の対応という三つの条件においてはじめて成り立つ構造になっている。したがって、ティリッヒの真理論の評価はこの三点に分けて考えることができる。

まず、認識主観の歴史性に関しては、ティリッヒはトレルチらの歴史主義あるいは歴史的現実主義を承認する。ティリッヒにとっても人間存在とその認識行為の歴史性は議論の前提であり、これは現代人の現実感覚とも、また様々な人間理解とも一致するものと思われる。⁽⁵⁶⁾次に、理念の歴史性であるが、ティリッヒはこの思想をシェリングの神話論あるいは宗教史理解の解釈として導入する。理念あるいは真理自体がその現実化の時を持つこと、その意味で真理は歴史のプロセスにおいてその多様な局面のある部分を隠しつつ、別の局面を顕にする。我々は、このような理念の歴史性、運命性という思想において、ティリッヒがハイデッガーの言う「存在の歴史」(Seins-geschick)に接近する — 正確にはそれを先取りしている — と考えることができるかもしれない。⁽⁵⁷⁾問題は、ティリッヒ自身が強調しているように、この理念論は形而上学(認識の形而上学)であるということである。実際これはティリッヒの意味においてまさに形而上学である。これが形而上学的議論であるとするならば、これはもはや認識行為自体の分析を超えているおり、形而下からの説明はここで停止せざるをえないことになる。では、この形而上学的理論は、神話論の解釈という以外にいかなる仕方で理念の歴史性の説明を提供できるのであろうか。この検証を超えた理論自体の真理性をいかにして確認することができるのであろうか。ティリッヒがトレルチは十分に形而上学的でないこと、そのために歴史相対主義を解決できなかったと批判することは、先に見た通りであるが、これは、ティリッヒの問題点がその形而上学的理論自体にあることを意味しないであらうか。確かに最終的根拠づけの問題は形而上学的あるいは宗教的にのみ解決できるという主張自体は正しいのかもしれないが、この最終的段階を持ち出す前にもっと議論し説明すべき事柄が多くあるのではないだろうか。⁽⁵⁸⁾つまり、認識の形而上学のみが歴史相対主義、あるいは認識をめぐる相対主義と絶対主義の対立を解決できるという結論に飛躍するまえに、認識行為の歴史性をそれ自体としてより精密に検討する必要があるというのが、本研究の見解である。

しかし、より問題的なのは、先に挙げた第3の点である。つまり、認識主観の歴史的動態と理念の歴史的動態が対応するということがいかにして可能なのであろうか。おそらくティリッヒはこの問いに対して、いくつかの仕方で答えるであらう。一つは、先に見た「把握されることによって把握する」という構造である。つまり歴史的に現実化する理念によって捉えられる、あ

るいはそれを何らかの仕方を経験することによって、認識主観はそれを把握し、明確な認識へともたらしめることができるという答えである。しかし、この場合には、歴史的に現実化する理念が主観を捉えるとはいかなることであるのかという問題が直ちに生じる。第2に認識主観の歴史的存在の構成を可能にする原決断において、その決断自体が運命的である、つまり決断と運命が一つであることが指摘できるかもしれない。もし、この認識の第3層において、決断と運命が一つの事態であるとするならば、この第3層は同時に理念が運命的に現実化する層であると考えることができるかもしれない。そして一歩進めて、認識主観の存立に理念が構成的に関わると考えるならば、歴史的運命というレベルで理念は認識主観の成立に関与することになる。このように考えることが可能であるかは、歴史的運命とティリッヒが呼ぶものの理解にかかっている。したがって歴史的運命の十分な掘り下げなしにはティリッヒの主張は説得性に欠けたままにとどまると言わざるを得ない。

以上の分析に基づいて、本研究は次のように総括を行っておきたい。歴史相対主義のティリッヒによる解決は、絶対主義と相対主義という問題の枠組み自体を批判し、それを認識主観と理念の歴史性の問題として解決しようとした点できわめて独自のものとなっている。第2章において、「内実」の問題に関して述べたように、この真理の動的理解も現代の真理論の問題連関において考えるべき多くの事柄を与えてくれる。しかし、ティリッヒにおいては最終的に形而上学的議論によって決着がはかられており、形而下レベルでの問題の十分な検討が省略されているという批判を免れえない。我々も最終的には形而上学的な態度決定を行うことになるにしても、論じるべき問題を一つ一つ詳細に検討しつつ回り道をすることが得策であると思われる。

第6節. 希望とユートピア

前節で我々はティリッヒのカイロス論の展開から生じた歴史解釈の問題との関連で歴史相対主義の問題を検討した。しかし、これは理論的な認識行為の問題にとどまらない。なぜなら、具体的な歴史的状況の中で、特定の時をある事柄が成就されるべきカイロスであると認識する場合、その認識がいかなる仕方では正当化できるのかという問題は、理論的歴史解釈の問題にとどまらず、その解釈が要求する実践的な決断の問題に関わらざるをえないからである。この問題は宗教社会主義論の文脈において形成展開されたカイロス論において始めから問題になっていたものである。カイロス論の形成過程において、カイロスからの決断を単なる恣意的な主観主義と区別する必要性はしだいに緊急のものとなり、ユートピア精神をユートピア主義から区別することを要求するに至る。またこれは、決定的なことが成就しようとしているというカイロスの意識が歴史の現実の中で満たされずに終わった時に、それにもかかわらず、カイロスを意識した主体がなおも希望を持ち続けることがいかにして可能なのか、という問題にも関わっている。それは『社会主義的決断』における待望の問題である。したがって、本節では、まずティリッヒにおけるユートピア精神とユートピア主義との区別を明確にし、続いて待望の問題を検討することにしよう。⁽⁵⁹⁾

カイロスの意識が間違っていることがあり得るという問題は、最初のカイロス論ですでに問題化していた。「さらに一つの問いが提起され、簡単な答えが見出されるかもしれない。カイロスの知らせが間違いであることは可能であろうか？ 答えは困難ではない。知らせは常に間違いである。なぜなら、それは理想的に考えれば現実性とはならず、現実的に考えれば長い時間をかけて成就し、しばしば長い時間の経過の後に明らかになることを、すぐそばに近づいていると見なすからである。またカイロスの知らせは決して間違いではない。なぜなら、知らせが無制約的なものから告げられるところでは、カイロスはずでにそこに有るからである。すでに萌芽的に存在することなしに、カイロスが告げられることは有り得ない」([1922b:71f.])。この問題はティリッヒにとって深刻な問題である。なぜなら、ティリッヒの初期の宗教社会主義論は、第一次世界大戦後の歴史的状況を決定的な歴史的転換点として、宗教社会主義の理念が成就する時として告げるものであったからである。それが成就せずに、単なる状況判断の間違い、幻想、ユートピア主義に終わ

るという危険性は1922年に最初のカイロス論が書かれる時点ですでに問題として意識されていたのである。もし、宗教社会主義が告知したことが実現せずに終わったとき、その真理性も完全に否定されてしまうのか、という問題である。実際ティリッヒの宗教社会主義論が目指していたような状況の転換（神律的社会と神律的文化状況の実現）は現実には生じず、それどころかドイツの状況はナチス政権の成立へ向かって進展することになる。そのような歴史的現実の中で、宗教社会主義の真理性を救い出すことができるとするならば、それはいかなる仕方で可能であるのか、という問題がティリッヒにとって緊急の事柄になり、20年代後半の思想はこの点をめぐって展開するのである（カイロス論の展開）。ここでティリッヒが直面した問題は、キリスト教自体にとっても決して周辺的なものではないことを確認しておきたい。なぜなら、イエスが告知した神の国の到来のメッセージの真理性も同様の問題を抱えているからである。もちろん、告知の言葉が聞かれるたびごとに、終末はすでに言葉の出来事として現実化しているという立場も可能であろうが、⁽⁶⁰⁾ イエスの宣教から2000年近くが経過した現代においても神の支配は現に目に見える仕方で完全には成就していない、つまり我々はいまだに終末以前の時代を生きているという見解を完全に否定することは困難であろう。もし、神の国がいまだ到来していないとすれば、イエスの宣教（神の国の接近）の真理性とは何であったのかという根本問題は不可避的になるであろう。このことをティリッヒの思想に即して考えるためにも、まず彼のユートピア論を検討することが必要になる。

ティリッヒにおける宗教社会主義の目標（＝神律）とユートピアとの区別が、まず23年の『宗教社会主義要綱』の中に見出すことができるということは先に述べた通りである。20年代前半の意味の形而上学の概念にしたがって、「神律」は意味形式と意味内実との総合の現実化（無制約的な内実が無制約的な形式において実現し、聖なる内実と聖なる形式が歴史状況の中で総合する）と説明されるが、ティリッヒはこの「神律」（神律的社会）を彼岸的ユートピアと此岸的ユートピアとから区別しようとする（[1923c:94f.]）。ティリッヒがこの二つのユートピアを宗教社会主義の目標としての神律から区別する理由は次のようにまとめられる。まず、彼岸的ユートピアは、意味形式と意味内実の統一を絶対的な神的支配の内に求める。その場合、絶対的な神的支配を歴史的現実の上に措定し、結果として制約的なものと無制約的なもの

のとの並置（領域的二分法）に陥り、制約的な歴史的現実は無価値のものとされてしまう。このように世界と領域的に並置された神的領域に理想を求め、神の支配と神律が実現される場としての歴史固有の価値を評価できないところに、彼岸的ユートピアの欠点がある。これはルター派の二王国論やのちにティリッヒが超自然主義として批判する立場に対応する。次に此岸的ユートピアであるが、こちらは内実と形式との総合が歴史の中で探求されるべきことを肯定する。しかし、これは歴史の進歩の中で理想的な合理的社会秩序の完全な実現がなされると考える点で非現実的であり、まさにユートピア的である。⁽⁶¹⁾「宗教社会主義は、その目標が個別的・創造的で、具体的・歴史に由来するものであるという点でユートピアから区別される」(ibid. : 95)。このように二つのユートピアから神律を区別する意図は、宗教社会主義が、一方でその目標を歴史内において実現されるべき、あるいはされうるものと見ていること、しかも他方で人間の計画による理想の完全な実現という楽観的な幻想を免れた現実主義の立場に立っていることを明確にすることになったと思われる。先に考察したように、これはバルトとヒルシュに対する第3の道の選択という姿勢に関わっている。それはともかくとして、ティリッヒがベルリン時代の宗教社会主義論においてすでに様々に批判される意味でのユートピア思想と自らの立場とを区別する必要を感じていたこと、つまり宗教社会主義にこのようなユートピア思想と誤解されるような要素が含まれていることを意識していたことは注目に値する。初期の宗教社会主義の熱狂が覚め始め、歴史解釈の問題を再検討する必要に直面した時に、それとの混同の誤解を避けるねばならない問題として、ユートピア思想が問題化してきたのである。そしてこれは宗教社会主義が持っていた真理性を救い出すためにも、重要な課題となった。

宗教社会主義論自体の批判的点検作業の中から、ユートピア思想の問題が生じてきたことは上に確認した通りであるが、次にこのユートピア思想批判のモチーフがどのように展開されるかを見てみよう。おそらく、この展開に関連しては、これまで本章で見てきたティリッヒのカイロス論あるいは歴史思想の発展プロセスの全体を検討する必要があると思われるが、ここでは問題の核心である、ユートピア主義とユートピア精神との区別の試みに限定して考えることにしたい。この点に関わる重要文献としては、[1933]、[1951b]、[1959]、[1963a]などを挙げるができるが、1951年の『諸民族の生にお

けるユートピアの政治的意義』([1951b])を中心にティリッヒの主張を分析して見たい。

1951年の講演でティリッヒが「ユートピア」を捉える枠組みは、1933年の『社会主義的決断』で起源神話や政治的ロマン主義を人間存在の構造から説明した場合に類似している。つまり、ティリッヒがユートピアの問題を論じる視点は、ユートピアを生み出す人間存在の存在構造がいかなるものであるのかということなのである。ティリッヒはユートピア思想あるいはユートピア運動を偶然的に生じる歴史の出来事とは考えない。「もし、ユートピアが価値のない空想以外の何ものであるとするならば、それは人間の構造自体の中に基礎を持たねばならない。人間の構造の中に基礎を持つものだけが、究極的に意味深いのである」([1951b:157])。ここでティリッヒが行う人間の構造の分析は、同年の『組織神学』第一巻において提出された存在論的人間学(基礎的存在論)にしたがっており、とくにその中でも問題となるのは、人間の有限性、あるいは有限的な自由の問題である。有限性は存在と非存在の混合であると説明されるが、それは人間にあっては不安と勇気という二つの要素のバランスの問題を引き起こす([ibid.:161]。第6章を参照)。この場合不安も勇気も心理学的概念としてではなく、存在論的概念として理解されねばならない。⁽⁶²⁾このような枠組みにおいて、ユートピアは不安と勇気の持つ未来の次元に関係づけられる。まず未来は人間にとって二重の形態の不安として経験される。未来に直面するときの不安は、一方では不気味な知られざるものへ進む不安、未来のために現在を喪失する不安であり、また他方未来の実現に失敗する不安、現在のために未来を喪失する不安である(ibid.:163)。⁽⁶³⁾つまり、今まで守ってきたものによって与えられる保証を失うことの不安と、未来に待ち受けるもろもろの可能性を失う不安の中で——前者の不安は人間における保守的態度を生みだし、後者は革命的態度を生み出す——、人間は決断(→勇気)する。この分析から分かることは、人間の存在論的不安と勇気は、その未来という時間との関係で、あるいはその未来において実現される可能性との関係で見るとき、基本的に二つの形態の態度を生み出すということである。人間存在における「ユートピア」とは、人間が未来の時間を持つこと、そして未来に直面した不安の中で勇気ある決断(可能性の実現)を行うことに存在論的基礎を持つと考えられる。

さて可能性の実現のために前に立てられる「理想形態」(Idealbildung)に

も、未来へ投影される場合（先取り）と、過去に投影される場合（想起）の二つのタイプが存在する。未来において実現される理想が過去へと投影される場合というのは、過去がそこへ戻るべきものとして理想化されるときに生じるものであり、「後向きのユートピア」（die rückgewante Utopie）と呼ばれる（ibid. :165）。これに対して、未来へ理想を投影するユートピアは、後向きのユートピアにおける未来と過去を同一化によって閉じた時間の円環を突破し、歴史における新しいものの創造へと決断するユートピアとなる。ティリッヒはこの分類に続いて、33年の『社会主義的決断』における政治意識の類型論、あるいは先に見た歴史解釈の類型論と内容的に同じ類型論を展開し（ibid. : 167 ～ 185）、さらに宗教的ユートピアと世俗的ユートピア（あるいは超越的ユートピアと内在的ユートピア）という二つの形式を歴史的に検討する（ibid. :185～198）。しかし、我々の本節の問題にとって重要なのは、その後に展開される「ユートピアの批判と正当化」の議論である（ibid. :198～210）。この議論の中において、ティリッヒのユートピアへの評価、つまりユートピア主義とユートピア精神との区別が明確にされる。議論は、ユートピアの肯定的側面とユートピアの否定的側面の検討から、ユートピアの超越へと進められる。まず、ユートピアの肯定。1. ユートピアは人間存在に根差し、人間の現実存在の目標を表現するものである限りにおいて、真理である。2. ユートピアは来るべきものの先取りによって、無数の可能性を切り開く（ユートピアの豊饒さ）。先取りのユートピアなしには多くの可能性は現実化されることなく終わったであろうし、ユートピアを欠く人間は現在に束縛されたままである。3. ユートピアは所与の現実を変革する力を持つ。どこにも存在しないユートピアは存在するものを変革する力を持つが、それは人間の存在論的不満に根拠を持つ。ティリッヒは存在論的不満に基づいて来るべきものに決断するユートピアの担い手として大衆を位置づける。

次にユートピアの否定。1. ユートピアは人間の有限性と疎外状況を忘れ、ある時代、ある社会集団、ある民族の内に疎外されていない人間を仮定にする限り、非真理である。つまり、ユートピアは誤った人間像を前提にする限り、非真理である。2. ユートピアは幻想的に誇張された可能性（＝不可能性）を實在の可能性として提示する限り、つまり現実的な人間の状況を見捨て、単なる願望の投影に落ち込む限りにおいて不毛である。3. ユートピアはその非真理と不毛とから、人間を幻滅に導く限りにおいて、無力である。このよ

うにして生じた幻滅は反動と結合することによって、一つのデモニッシュな力を発生させる。⁽⁶⁴⁾

以上の議論からわかることは、ティリッヒがユートピアを両義的なものとして理解していることである。⁽⁶⁵⁾ ユートピアは、人間の有限性と疎外の現実を正しく認識した上で、人間を現実の閉塞状況から連れ出し、新しい可能性を開き、その実現に向かって現実の変革を行う力を与える限りにおいて、真理であり、肯定されるが、その反面誤った人間理解に基づいて、人間の自己中心的で非現実的な願望へと人々を導き、幻滅に終わらせるという、危険性を伴う。これは22年の『カイロス』においてカイロスの知らせはある視点からは間違っていると言えるし、また他の視点からは決して間違っていない、と述べられて事態に対応している。カイロスの知らせの真理性を誤りとなる危険性から救い出す課題と、肯定すべきユートピアを否定されねばならないユートピアから区別する課題とは、同一の問題に関わっている。問題はこの区別をどう行うかであり、否定されるべきユートピアをいかにして超越するかである。ティリッヒはこの否定されるべきユートピアの超越に関して、垂直方向への超越の必要性を主張する。「根源的に超出するということは、水平線上において超えて行くことではなく、垂直線上において超えて行くことであり、超出の全領域を超えて行くことである」(ibid.:204)。ここでティリッヒが垂直方向へのユートピアの超越のモデルと考えているのは、聖書の預言者的なユートピアの把握であり、それは宗教的な自己超越の問題である。⁽⁶⁶⁾ ティリッヒは、水平方向へと現実を超えて行くユートピアが幻滅(「実存的失望」[1963a:355])に終わる悪しきユートピアとなる危険性を伴うこと——「ユートピア主義は字義通りに取れば、偶像崇拜的である」(ibid.)——、またこの危険を超越し、本来の肯定すべきユートピアを救い出すには、「神の国、天の国、正義の国などのような象徴が適応される他の秩序」、「垂直の秩序」へ向かって水平の秩序を超えて行くことが要求されることを洞察する([1951b:209])。つまり、ティリッヒは、否定されるべきユートピアに変質する水平方向への自己超越をユートピア主義と呼び、それに対して垂直方向への自己超越によって媒介されたユートピアをユートピア精神と呼んで、両者を区別する。「ユートピアを克服するユートピア精神(der Geist der Utopie)」が、宗教社会主義運動への自己批判をへた上で、宗教社会主義的な歴史解釈の真理性を救い出すためにティリッヒによって提出された答えなのである。

ティリッヒのユートピア精神が預言者的ユートピアに基づいていることは、先に述べた通りであるが、最後にこの点を「待望」(Erwartung)を手掛かりに具体的に考察して見よう。

ティリッヒの希望論あるいは待望論と言える議論は、『社会主義的決断』の中に、社会主義的原理との関連で、最も集約的に現れる。⁽⁶⁷⁾社会主義的原理に関する先の分析をもう一度検討してみよう。ティリッヒはブルジョワ精神と政治的ロマン主義とを克服する課題を持つ社会主義が依拠する原理を次のように説明している。ティリッヒは「社会主義原理」が「起源の力、調和の破壊、要請されるものへの志向性という三つの要素」に根拠づけられると考える([1933a:309])。つまり、まず社会主義はその実質原理、形成原理として積極的なものに依拠しなければ存立できない。その点で社会主義は政治的ロマン主義と同様に「起源の力」、「起源神話の象徴」を肯定する。しかし、政治的ロマン主義と異なり、起源神話を無批判に肯定するのではなく、それを合理的批判に服させる。この点で社会主義はブルジョワ原理の前提(自律的批判的合理性)を認める。しかし、社会主義はブルジョワ原理が依拠する調和信仰を肯定しない、つまり合理的批判や有限で制約的な形式に安住する精神性を突破する無制約的な要請(未来の約束)を肯定する。この点で社会主義は預言者的伝統に立つ。このように、社会主義運動の内的な力の概念的表現としての原理は(ibid.:320)、具体的象徴を介して実質的基盤に立ちつつも、それを合理的批判と預言者的批判において克服するものとして理解されるのである。これは両義的で歪められた現実態の起源を無制約的な要請によって止揚する真の起源への精神の志向性と呼び得るものである(ibid.:229f.)。このティリッヒの社会主義理解において、注目すべき点は、社会主義における具体的な象徴の重要性の主張とそれに対する批判原理の不可欠の主張(これなしには、社会主義はナチズムのような政治的ロマン主義へと変質し、デーモン化してしまう)との結合である。我々はここに20年代後半におけるプロテスタンティズム論と同じ思惟構造を確認することができる。つまり、社会主義原理における起源神話、ブルジョワ原理、預言者的批判の結合は、批判—形成、合理的—超合理的という二重の弁証法として理解できるのである——ここから「待望」という象徴における起源との緊張関係(ibid.:314~317)、預言者的性格と合理的性格との関係(ibid.:317~320)が問題となる——。このような、三つの要素、あるいは二重の弁証法を具体

的に表現する象徴として位置づけられるのが、「待望」の象徴である。したがって、「待望」はティリッヒの宗教社会主義論の最も核心的な象徴として理解されねばならない。

では、ティリッヒは「待望」の象徴の特徴をどのように理解しているのだろうか。待望と行為との関係、そして待望と歴史解釈との関係を論じる際に、とくに重要なことは、社会主義が預言者の伝統に依拠しているというティリッヒの主張である。⁽⁶⁴⁾「社会主義とは自律性と合理性の基盤における預言者の運動である」(ibid.:317)。したがって、社会主義における現実理解は基本的に預言者の性格において理解されねばならない。待望とは、前方へ向かう緊張であり(水平的)、新しい秩序の待望である。しかも、預言者の待望は、「未だ存在しないが、到来しようとしている、無制約的に新しいもの」(ibid.:310)へ向けられる(垂直的)。預言は具体的な歴史的状況に堅く結びつけられており、その待望されたもののそのときどきの成就を求める。その待望されたものは、実現を約束されたものである限りにおいて人間の実践に左右されない、しかし同時にそれを実現へともたらすのは人間の実践である。この待望の中に見られた独特の二重性は、カイロスとカイロス意識(カイロスにおける行為の要請の意識)との二重性、あるいは運命と決断の二重性として表現されてきたものに他ならない。来るべき約束された新しい秩序の経験・意識においては、客観的な歴史の運動(例えば史的弁証法)とその運動への主体的参与とが不可分に結びついている。つまり、重要なことは「存在と当為、歴史の運動と行為の要請との統一」であり(ibid.:325)、ここからティリッヒは社会主義における二つの危険な形態(悪しきユートピア主義)、つまり歴史の運動の絶対視(革命的状況は人間の主体的参与に一切依存せずに自動的に生じる)と、主体的参与の絶対視(歴史的な客観的状況の成熟を無視した熱狂的な行動主義)とを批判するのである。ある出来事の実現の時であるカイロスに基づくときに、カイロスの意識は単なる恣意的でユートピア的な思い込みや幻想ではない何らかの現実性を持ち得るのであり、またカイロスにおいて実現されるべき事柄はそのカイロスを意識しそれに主体的に参与する者たちが存在するときのみ実在性を獲得する。この弁証法的構造はそれ自体問われるべき問題を含むが——例えばすべての人がある時代状況をカイロス・決定的チャンスと理解するとは限らないとすれば、それを理解しない人に対してカイロスについて語ることは意味があるのか、そも

そもカイロスについての語りは啓示相関に立たない人にとっても積極的な意味と説得力を持ち得るのか⁽⁶⁷⁾——、次にこの待望の構造が行為の要素を包含することから生じる問題を検討みよう。

待望はカイロスに主体的に参与する人にそれに対応した行為を引き起こすほどの力を持つ。しかし、理想的な社会状況の実現、神の国の現実化といった終末論的事柄についてのメッセージは、これまで繰り返される度に一定の行為を引き起こしたが、結局は人間の歴史的現実(両義性)を根本的に変革する事態はその文字通りの意味においては成就しなかった。これは「待望」、カイロスについてのメッセージが絶望に終わる危険を常に伴うことを意味する。問題は、実現しなかった「待望」が単なる絶望に終わらないということがはたして可能であるのか、ということである。⁽⁷⁰⁾これは言い換えれば、カイロスのメッセージの真理性の問題である。ティリッヒにとっても、この問題は解決されねばならない問題として強烈に意識されていた。とくに先に見たように、20年代初頭のカイロス論の真理性を一見それを類似の構造を持つヒルシュラの民族主義的な国家社会主義から区別しつつ、弁護あるいは再解釈する作業は、きわめて緊急の問題として意識されることになったのである。そのためにティリッヒは、宗教社会主義論が本来依拠していた預言者の精神を再度確認することを試みる。つまり、預言者の歴史理解というルーツから、「待望」の基本的性格を捉え直す作業である。「社会主義は歴史への幻滅を知っている。それは人間存在と歴史的現実が奇跡によって変化させられることを当てにするわけではない。それは近いあるいは遠い未来に混沌と野蛮な状態の可能性のあることを計算に入れている。しかし、社会主義は人間の根本的態度としての待望を断念することはない。それはちょうど預言者が深い幻滅にもかかわらず、待望を断念しなかったのと同様である。なぜなら、預言は<占い>ではないし、次に生じようとしている出来事を予測することではないからである。一定の予言の実現によって預言は確証されないし、また実現しないことによって反証されることもない。預言者の態度の前提は、ただ歴史がその内に、そのあらゆる瞬間に新しいもの、つまり要請され約束されたものへの方向性を持っているということだけなのである。待望は主観的態度ではない。それは出来事自体の推進力(Impuls)の中にその根拠を持つ。もちろん対象化され来るべき時代のユートピアへと変化させられてはならないが、待望とはいわばこの推進力のことなのである。成就是経験概念ではな

い。成就が経験概念とされるならば、ユートピアとそれに伴ったあの幻滅——あらゆる対象的な終末待望がそこに至る幻滅——が必然的に生じる」(ibid. :311f.)。

これまでの分析を前提にしながら、上の引用からティリッヒの言う「待望」を説明すれば次のようになるであろう。1. 待望とは、ユートピア精神の場合と同様に人間存在の自己超越性(未来への開放性)に基づく。それは現実の困難な状況を克服するための行為を起こす力を与える。待望は単なる主観的な妄想ではなく、人間存在が未来へ企投する根拠である。2. 待望は、具体的な状況との関わりの中でそれに対応した待望されるものの具体的な象徴と結び付く。3. この具体的な象徴が、対象化され経験概念となると、それはユートピア主義へ陥り、それに主体的に参与する者に結局は幻滅をもたらす。4. したがって、ユートピア主義を克服しつつ、あるいはそれがもたらした深い幻滅にもかかわらず、なおも待望することがいかにして可能であるかが問題になる。ティリッヒはそれが不可能ではないと考える。ティリッヒがこのようなユートピア主義を克服する「待望」の例として指摘するのが、旧約の預言者の歴史理解に他ならない。⁽⁷¹⁾ 5. また待望が偽りのユートピア主義に変質することをチェックするのが、合理的批判(現代の宗教批判を含めて。第8章を参照)の役割なのである。

ティリッヒの歴史解釈、カイロス論、宗教社会主義論が、ユートピア精神、待望という諸概念に決定的に依拠していることはこれまでの分析より明らかであろう。しかし、ティリッヒの一連の議論は当然多くの疑問を引き起こさざるを得ない。次にこの中からいくつかの問題を検討することによって、ティリッヒの歴史解釈の分析を深めてみたい。

〔問1〕カイロスとカイロスの意識とは分離できない、あるいは待望は客観的な仕方では確証も反証もできないとすれば、それはいかなる存在論的身分を持つと考えられるのか。ティリッヒは待望は単なる主観的態度ではない、未来についての占いや予測ではないと言うが、それはティリッヒの説明にもかかわらず、主観主義の疑惑を解消できるのであるか。

〔問2〕「待望」という象徴によって把握される歴史理解の基本的構造はどのようなものなのであるか。ティリッヒにおいて、終末の「すでに」と「いまだ」との関係はどのような解決がはかられているのか。

まず、問1より、検討して見よう。これはティリッヒにかぎらず宗教的な

信仰が単なる主観的態度（イデオロギーあるいはユートピア）とどこが違うのかという根本問題に関わる。⁽⁷²⁾あるいはティリッヒの言う「信仰的現実主義」あるいは「希望の現実主義」（ibid.:224）とは、いかなる意味で現実主義なのかという問題でもある。主観的な幻想でもなく、客観的に検証可能でもないという、この「待望」の性格を理解する助けとして、我々は信仰や歴史の構造に関するティリッヒの説明を参照することができるかもしれない。ティリッヒは、信仰あるいは究極的関心を主観的側面（信じる信仰・信仰する主体的行為）と客観的側面（信じられる信仰・信仰内容）との総合であると説明する（[1957b:236]）、また歴史は出来事・事実とその解釈・受容との結合であると主張される（[1963a:300ff.]）。つまり、人間存在の精神の次元における事柄は、単なる主観的なもの、あるいは完全な客観的なものという仕方で理解されるべきではなく、それを理解する出発点には主観と客観（あるいは志向性と志向されるもの）の相関が置かれねばならないという主張である。⁽⁷³⁾人間がその中で有意義な生を生きる現実性とは、このような信仰や歴史に典型的に見られる現実性なのである、とティリッヒは考える。我々は、このような人間の生きる現実性の構造、あるいはこの現実性の存在論的身分を理解するのに、本研究で論じたテキスト世界、象徴や隠喩が開示する現実性を参照することができるであろう。「永遠の生命とは、愛の統一性であり、万物を回収する一者の統一性ではない。キリスト教にとっての個人の無限の意義は、キリスト教の象徴においても保持されている。しかし、それがいかなる仕方であるかについては、何も語ることはできない。それが試みされる場合には、それは詩的象徴となり、字義通りに受けとられるときには、その美しさは不条理となるのである。それゆえ、神学者はここで沈黙し、すべての被造物とともに、見ることも語ることもできないものを希望しなければならないのである」（[1963e:429]）。「カイロスの自覚はヴィジョンの事柄である」（[1963a:370]）。つまり、希望、待望の事柄は、詩的象徴によって表現されるべきものなのであり、それゆえ、今我々の問題である「待望」の現実性とは、テキスト世界を自己化する過程において自らが生き得る可能的世界として獲得される現実性との類比において理解することができるのである。⁽⁷⁴⁾この現実性はそれが自己化において自分の生きる可能性となることを離れては存在しない、したがって主体的参与を離れて検証されるものではない。しかし、具体的な象徴（あるいは象徴体系）によってテキ

スト化されることによって、相互主観的な現実として共有され、またこの象徴にまわり形成された共同体において経験可能なものとなる（＝相互主観的現実）。個々の具体的象徴とそれによって表現された待望は歴史のプロセスにおいて生成消滅するが、具体的な象徴によって「待望」し続ける人間の有り方は変わることがない。ティリッヒは、「待望」の現実性への主観－客観図式に基づく批判に対してこのように答えるであろう。このような「待望」の現実性の説明は、「待望」が人間存在あるいは精神の「起源と要請」という二重性に基づくこと、その意味で人間の存在論的構造に根拠を持つことを示すものであるが、個々の具体的な象徴がイデオロギーあるいはユートピアへ絶えず変質する危険性を持つことも同時に示唆しているのである。神の国とか階級なき社会とかいう象徴は、「彼岸的象徴あるいは此岸的対象のいずれでもない。それはそれ自体の中に彼岸と此岸、現実的な生の動揺と振動を持っているのである。預言者的待望も社会主義的待望も生の根本的開放性に対する生の証言であり、誤った此岸概念への反発を必然的に引き起こす誤った彼岸概念に対する生の抗議なのである」（[1933a:319]）。

以上より確認すべきことは、「待望」という現実性が、本研究の第4章において論じられた宗教言語の開示する象徴的現実性として理解されること、それゆえ、真性の宗教的現実性は主観的と客観的の二分法、あるいはイデオロギーとユートピアの二重の批判を超えた第三の現実性として理解されることを要求するということである。これは、この第二部の最初に述べたキリスト論の現実性の言語的軸に沿った展開と考えることができる。しかし、この同じキリスト論的現実性は、時間軸への展開をも要求する。これは、先に挙げた第2の問いに関わる。そこで我々はこの第2の問いへ考察を進めなければならない。

第2の問いは、「待望」の歴史的あるいは時間的な構造についての問題であった。この問題は、キリスト教神学においては、終末論や神の国の問題との関係で繰り返し問われてきたものに他ならない。したがって、この問題はティリッヒの歴史神学あるいは終末論の核心部分に関わる。⁽⁷⁵⁾この点で注目すべきものは、ティリッヒにおける「完成・成就とその先取り」という図式である。⁽⁷⁶⁾まず、ティリッヒに従えば、新しい存在あるいは聖霊の現臨の完全な実現・成就是終末論的な事態であり、歴史の現実性の下においては、それはどこまでも両義的なものととどまる。しかし、これは新しい存在ある

るいは聖霊の現臨が、歴史の中では経験不可能であるとか、いかなる現実性も持たないということを意味しない。ここで登場するのが、断片的な成就という考えである。「人類は決して神によって取り残されてはおらず、また絶えず聖霊の現臨の衝撃の下にあるのであるから、歴史においては常に新しい存在が存在する。曖昧さのない生の超越的統一への参与が存在する。しかし、この参与は断片的である(fragmentary)」([1963a:140])。歴史の現実性の中における「待望」はこの断片性に単なる主観的なものでないことの根拠を持つのである。しかし、この「断片は予期(anticipation)」であり、歴史の中で経験可能な終末論的事態である(ibid.)。つまり、待望されるものへの参与、待望の対象の断片的な成就是、完全な成就の予期、先取りという構造を持つのである。この断片性と先取りの密接な関わりは、ティリッヒにおいて、霊的共同体の統一性が「断片的であり先取的である」(ibid.:156, 158)というように、両者が併記されていることから読み取ることができる。我々は先に待望の現実性が象徴的現実性であること、またそれが完全な実現への断片的な参与であることを確認した。これは時間軸において表象するならば、「終末—先取り」という図式になるのである。この完全な成就と断片的参与、終末と先取りという構造は、キリスト教信仰の目標である「聖霊の現臨」「神の国」「永遠の生命」という三つの象徴の基本構造に明確に反映されている。つまり、「<神の国>の象徴は歴史の意味の問いに対する積極的で適切な答えであるためには、内在的であると同時に超越的でなければならない」(ibid.:359)。この内在性と超越性は、ティリッヒが預言者的歴史理解にしたがって「待望」の現実性を説明する際に用いられる「終末と先取り」の關係に他ならない。待望は具体的な象徴において経験され表現される限りにおいて歴史に内在的であるが、待望は具体的な個々の象徴とそれに対する幻滅とを超越する。「待望は超えて進むことである。そしてこのようなものとして待望は、対象的な起源の束縛(<日の下に新しいものはない>)と、対象的な終末待望(<いつかすべては新しくなる>)とを克服する。それは非対象的な待望である(<新しいものが古いものに突入する>)」

([1933a:312])。ティリッヒが自らの初期の宗教社会主義論に内在し、ヒルシュの中に存在していたユートピア主義を克服する過程で提出されたのが、この「非対象的な待望」、歴史における終末的完成の象徴的な先取りという現実理解であったのである(=信仰的現実主義、希望の現実主義)。この現

実主義が、絶望の中から再び立上がる勇気と歴史的相対性の中での真理の認識、そして「超時間的成就と時間的发展の関係」（[1963a:418]）といった困難な諸問題に対するティリッヒの答えであったと考えることができるであろう。

これまでの第二部全体から確認すべきことは、宗教と文化との媒介・相関の根拠としてのキリストの出来事が、言語的象徴的構造の軸と時間的歴史プロセスの軸とにおいて展開されると同時に、二つの軸は相互に密接に関連合っているということである。これは人間存在における言語的構造と時間的構造とが相互に結び付くことによって人間の存在構造の十全な記述となるということを予想させる。⁽⁷⁷⁾ なぜなら、キリストの存在は、新しい人間存在に相関するものだからである。

- (1) ティリッヒとバルトの伝記的研究としては、それぞれバウク[1976]とブッシュ[1975]が代表的であり、本章でも主にこの二つが参照されるが、その他にはアルブレヒト・シュッスラー[1986]、ライマー[1989]などを参照した。
- (2) デーン事件とは1931年10月にドイツ国家主義の学生がギュンター・デーンのアレクサンダー大学における授業担当に抗議した事件を指す。学生の抗議の理由は、デーンが1928年に第一次世界大戦に対して批判的な意見を述べたということであった(ブッシュ[1975:230f.])。
- (3) この点についてはライマー[1989:201f., 350ff.]を参照。
- (4) これは多くの研究者が指摘することである。エリクソン[1985:1~27]、ヤール[1989:44~55]などを参照。
- (5) アルブレヒト・シュッスラー[1986:89f.]
- (6) 例えば『組織神学』において相関の方法を導入する際に、キリスト教のメッセージと人間の実存を関係づける不適切な方法として「超自然主義」——人間の状況の中に落ちてくる別世界からの不思議な物体か何かのようにメッセージを扱う——を批判しているが([1951a:64f.])、[HCT:538]からわかるように、超自然主義として念頭に置かれているのはバルト神学に伴う危険性なのである。
- (7) バルトらの世代の神学者による自由主義神学批判の真理契機継承は、この世代を批判するモルトマンやバネンベルクらにおいても明瞭である。例えば、バネンベルクのバルト批判については本研究の第8章で検討する通りであるが、その場合もバルトの真理契機継承を伴っていることを忘れてはならない。すなわち、バネンベルクはフォイエエルバッハの宗教批判に対するバルトの対応を鋭く批判したが、バルトの『ロマ書』第2版について「近代的な神の非対象性は、危機の思想と十字架の神学を通して深められた」([1963(1967):359])と評価することを忘れない。つまり近代の無神論に対して、初期の弁証法神学は聖書的な神の隠蔽性の思想(知られざる方として神は啓示される)によって答える可能性を持っていたのであり、バネンベルクは人間の問題性は宗教的答えよってはじめて発見されるというバルトの主張に賛成できるのである([1965(1967):380])。
- (8) [1936:54]
- (9) 「宗教改革における預言者的伝統の再発見」については、同名の論文[1950b]において知ることができる。なお、いわゆるルター・ルネッサンスについては、[HCT:520]に簡単なコメントが見られる。
- (10) ティリッヒのルター理解については、今井[1982:308~313]、ライマー[1989:348]を参照。
- (11) ライマー[1989:350ff.]は、ショルダールの分析を次のように紹介している。20年代、30年代の教会が利用できた選択は三つ存在した。1. 左翼あるいは右翼の政治神学、2. 誤って中立的と主張された神学(実践的な楽観主義、あるいは世界からの敬虔主義的な逃避)、3. 神学的根拠に基づいた政治神学と宗教社会主義への神学的批判(バルト神学)。同様の問題についてライマー[ibid.:202]自身は、ハルナックらに代表される自由主義的な文化プロテスタンティズム、ティリッヒに代表される宗教社会主義、ヒルシュに代表される国家主義的ルター主義、バルトによって代表される弁証法神学という4つの選

- 沢の道を指摘している。またワイマール時代における政治神学的なグループ形成については、ノヴァーク[1988:215～293]に詳しい分析が見られる。
- (12) バルトとティリッヒの往復書簡の全文は、*Evangelische Kommentare*, 1977 H. 2. に収録されている。また、この書簡の評価に関しては、ブッシュ[1975:237f.]、スターン[1978:228～232]、宮田[1988:140ff.]などが参照できるが、ブッシュと宮田はバルト・サイドから、スターンはティリッヒ・サイドからこの問題を扱っている。
- (13) バルトのSPD 入党については、ブッシュ[1975:230]を参照。
- (14) これについてはスターン[1978:228～232]を参照。
- (15) このバルトと告白教会との関係については、雨宮[1980:104～167]、笹川[1986:107～168]、宮田[1988:123～200]を参照。バルトの立場と告白教会とを単純に同一視できないことは、バルメン宣言の神学とバルト神学の関係を考える上で重要である。なお、バルメン宣言の神学的内容については、雨宮[1975:235～312]を参照。
- (16) ブッシュ[1975:300～311]。この時期のバルトにおいて、ヒトラーへの積極的抵抗の神学が顕在化したことについては、宮田[1988:155～174]も参照。
- (17) 宮田[1988:161]、雨宮[1991:110～128]を参照。
- (18) このテーゼについては、スターン[1978:219]、ライマー[1989:224ff.]、レイモンド[1991]において、分析がなされている。レイモンドの研究は比較的短い論文であるが、ティリッヒのこの10のテーゼとバルト・告白教会のバルメン宣言との比較を行うことによって、ティリッヒの主張の特徴を適格に論じていること（この比較は基本的に本研究におけるティリッヒのバルト解釈の分析を補足するものと言える）、またティリッヒの政治的ロマン主義などの類型論とトレルチとの関係を指摘していることに関して、参照されるべきものと思われる。
- (19) ティリッヒのカイロスサークルを含めたドイツ宗教社会主義運動の展開とそれが教会に及ぼした影響の評価については、ブライボール[1971:13～25, 65～77]、ノヴァーク[1988:46～53, 137ff., 271～283]を参照。とくに宗教社会主義運動の失敗（教会へ浸透し現実的な運動を形成することについての失敗、ナチス政権奪取を阻止できなかったこと）の原因についての宗教社会史的な考察については、本研究第1章と、そこにおいて引用した野田[1988]、バーンズ[1991]を参照。
- (20) 社会主義がブルジョワ原理に対して、単にその否定としてではなく、その継承あるいは徹底化という面を持つことについては『社会主義的決断』において詳しく論じられているが、この問題との連関で展開される社会主義の内的ジレンマの議論はティリッヒの政治論として注目に値する。ティリッヒによれば、社会主義はそれがブルジョワ原理に規定された状況において展開されねばならなかったことから、その中に内的なジレンマを抱え込む結果に陥っている。「ブルジョワ原理は、自然に対してと同様に共同体に対しても、要素への解体、つまり個人への解体を意味する」——個を圧迫し束縛する共同体的な起源からの個人の解放→個人主義→アトム化——（[1933a:298]）が、この個人主義的原理は完全には貫徹されなかった。つまり、「前ブルジョワ的層との接合、資本主義体制を根柢づけ安定化するための家父長的遺制の利用が、ブルジョワ原理の活動を制限した」（ibid.:299）。ここに社会主義のジレンマの原因がある。なぜなら、社会主義は新しい共同体原理によって、ブルジョワ原理の個人のアトム化、予定調和的世界

観を突破しようとするわけであるが、そのための実質的基盤となるべき伝統的な起源の力は — ティリッヒの宗教社会主義は起源の力の象徴を多く含むキリスト教と社会主義との連帯の試みであったことに注意すべきである — 、社会主義が克服しようとするブルジョワ原理に取り込まれてしまっており、市民社会の秩序の安定化のために利用されてしまっている、その結果社会主義はブルジョワ原理に対する批判をそれと結合した起源の力を否定する方向で遂行されざるをえなくなった。これは、現象としては起源の力と結合したブルジョワジーの批判のためにブルジョワ原理を徹底化するという事態を生じることになった(ibid.:291)。ここにあるのは、封建的諸勢力と提携したブルジョワジーとの闘争が、結果としてブルジョワ原理の徹底化という仕方で行われるというジレンマであり、これは社会主義の人間観、社会観、文化理念、共同体理念といった広範な領域に内在する矛盾として顕になっている。もちろん、ブルジョワ原理の徹底化は単にジレンマという点においてのみ考えるべきではない。なぜなら、近代的な自律的理性はティリッヒがそれ自体としては積極的に肯定するものに他ならないからである。

(21) バルト神学を、近代市民社会とその神学としての自由主義神学への批判という観点から論じたものとしては、シェロング[1975(1986)]を参照。

(22) ティリッヒの宗教社会主義、政治神学に関する研究はかなりの数に上る。本研究で参照した代表的な研究を挙げれば、ハイマン[1952]、ブライボール[1971:167 ~224, 253 ~257]、ジェファーソン[1972]、シュナイダーフルメ[1973]、ウィリアムスン[1976:3 ~36]、アルメン[1976:212 ~260]、スターン[1977:ix~xxvi], [1978]、ストーン[1980]、シェーファー[1988]、ライマー[1989]、クレーガー[1989:93~137]、近藤[1989]、ギルキー[1990:3 ~22] などである。とくにブライボール、スターン、ストーン、シェーファー、ライマーはティリッヒの社会政治思想あるいは歴史思想の理解にとって参照すべき優れた研究であり、しばしば本研究でも引用した。また、その他に、ティリッヒの宗教社会主義論にとっては、バウク[1976]やアルブレヒト/シュッスラー編([1986])の論文集に所収のシュッスラー[ibid.:38 ~54, 55 ~73, 88 ~98] やロリンク[ibid.:74 ~87] といった伝記的研究、あるいはブライボールの研究と同様にワイマール時代の宗教社会主義や政治思想全般を扱った、ノヴァーク[1981]やエリクスン[1985]なども重要。

(23) ここでティリッヒの宗教社会主義論、とくにユートピア概念に対する研究者の評価をまとめておこう。ティリッヒのユートピア概念に関わる評価は次の対照的な二つのタイプに分けられるであろう。1. 初期の宗教社会主義論におけるユートピア主義的傾向への批判。つまり20年代前半までの宗教社会主義論が後にティリッヒ自身によって批判されることになるユートピア主義への危険性を含んでいたという見解である。これは本研究においても取り上げるヒルシュとの論争に関係する。33年の論争では、ティリッヒがヒルシュをナチス政權あるいはドイツ民族を聖なるものとして、啓示のレベルに引き上げたと批判したわけであるが、20年代初期に個人的な書簡においてなされた両者の論争においては関係はこの反対であった。つまり、その場合には、ヒルシュがティリッヒの『大衆と精神』([1992a])に対して、ティリッヒが労働者大衆を神化しているとの批判を行っている(ライマー[1989:176ff., 349])。つまり、無制約的なものの実現を歴史の特定の瞬間あるいは特定の集団との関わりにおいて主張するユートピア主義への傾向性

と、ティリッヒの初期の宗教社会主義における労働者大衆の評価とはきわめて類似した構造を持っており、ティリッヒの初期の宗教社会主義論についてなされるユートピア主義的傾向の指摘は（後の宗教社会主義論や歴史思想との比較においてであるが）、正しい評価であると思われる。もっとも、それはティリッヒが初期の宗教社会主義論においてすでに、宗教社会主義が目標とする神律的社会とユートピア主義の区別を明確にしようとしていたことの確認を加えてではあるが（パウク[1976:73]）。ともかくも、ティリッヒが第一次世界大戦後のドイツの状況に新しい神律的社会実現の可能性、歴史の転換の可能性を実感しそれと真剣に取り組んだということは、ティリッヒの初期の宗教社会主義論において明らかであり（ブライボール[1971:174]）、後にそれが批判的に反省され、ユートピア主義との区別がより明確になされるのも事実である。2. こうして、後の宗教社会主義論の展開においては、ユートピア主義への批判が明確化されてゆくわけであるが、ティリッヒへの第2の批判はこの点に関わる。それは後の思想の発展において初期の議論が持っていた歴史の水平方向への展開や未来の次元の積極的な評価が稀薄化したという批判である。このような批判の対象は20年代後半以降の宗教社会主義論に関連する思惟に関してなされるわけであるが（例えば、20年代後半の宗教社会主義論、とくにカイロス論において問題となる思惟の展開は、[1926a:79f.]、[1926d] において確認できる）、これについては、ブライボール[1971:170, 183f.]がすでに24~26年の間に後の存在論的思惟に発展するような転換が生じており、その結果初期のカイロス論が持つ未来との連関への強調が失われ、垂直線が水平線に優位するようになったと分析している。この事態についての同様の評価あるいは批判としては、ロリンク[1976:292 ~ 296]、スターン[1978:234 ~ 241]などにおいても、未来の約束と希望の次元の喪失、存在論的枠組みにおける終末の脱未来化、垂直化という分析が行われている。これは『組織神学』の終末論に関して、最近のグリッグ[1991]が「存在論化された終末論」と述べている問題でもある。ロリンクやスターンの場合は、このティリッヒの変化を明らかに否定的に評価しているが、問題は、ティリッヒにおける存在論とは何かを含めて、キリスト教的な歴史思想あるいは終末論との関わりでティリッヒの思想がどのように評価できるのか——この点で、ロリンク[1976:294]はティリッヒが聖書的な終末論に即していないと批判するが、反対にグリッグはクロッサンの新約研究をもとにして、ティリッヒの終末論は新約の終末論に類似していると評価する——、またキリスト教を離れた歴史理論として、あるいは実践的行動のために、ティリッヒの思想がどのように評価できるのかである。なお、ティリッヒのユートピア概念についての二番目のタイプの批判との関連で、最近のティリッヒ研究において注目すべきことは、ティリッヒの終末論がニーチェの同一なものの永遠回帰の思想に類似しているという指摘が見られることである（シュヴァルツ[1991]、メイジャー[1991]）。これは、『組織神学』における「本質→実存・歴史→本質化」というプロセスにおいて、墮落以前の本質と終末における本質化の成就がどのように関係づけられているのかという問題——ヌォーヴォ[1991:238]の言い方を借りれば、墮落以前の本質1と本質化による本質2との関係の問題——に関わる。またティリッヒにおける終末論は、今世紀の他の代表的な終末論の場合と同様に、終末を歴史の終りに起きる宇宙的破局という神話的イメージで理解することを拒否し、歴史におけるそのつどの今の問題として解釈するという立場を取るものであるが（マールマ

ン[1991])、これはティリッヒにおけるニーチェ的側面の指摘と共に、ティリッヒのカイロス論における未来的次元の喪失(存在論化?)という問題を検討する場合に、十分な考慮が必要になるポイントと言えるであろう。

(24) 20年代後半以降の宗教社会主義論の展開については、ブライポール[1971]、スターン[1978]、ストーン[1980]などから全貌を知ることができ、それぞれに優れた研究ではあるが、ティリッヒの思想体系における宗教社会主義論の位置づけや、その発展史については不明な点が少なくない。なぜなら、ブライポール、スターンの研究は、ほぼ前期ティリッヒに限定された内容であり、またスターンの研究は思想の発展史の全体を扱ってはいるものの、どの部分も比較的簡単な分析にとどまっているからである。また最近のシェーファー[1988]は中期ティリッヒの政治思想をあつかっており、その点でこれまでの研究を前進させるものではあるが、ティリッヒの宗教社会主義論についてはその研究文献の数の多さにもかかわらず、本格的な研究は今後に待たねばならない。

(25) マルクス以降のマルクス主義の展開(とくにソビエトにおけるマルクス主義の教条化と西欧マルクス主義の密教化)を理解する上で、いわゆるエンゲルス学校の役割は無視できないと言われる(都留[1982:340~367])。マルクスはバクーニン派と対立する社会主義運動の旗頭として多くの社会主義者を集め、それによって自然発生的に一種のマルクス学校が形成されるとようになったが、マルクスの死後これはエンゲルスによって引き継がれる。このエンゲルス学校はドイツやフランスの指導的な社会主義者を集め、その影響力を増して行くが、そこにエンゲルスの見解がマルクスのものであるかのようには受けとられる状況が発生した。ここで生じるのが、マルクス主義の正統性をめぐる「マルクス・エンゲルス問題」である。とくに、唯物論と観念論の単純な二分法に基づくマルクス主義哲学の機械的唯物論への傾斜、論理・歴史一致説(これはスターン教条主義の支柱となる)は後のマルクス解釈に大きな影響を与えることになった。

(26) カイロス論の基本文献としては、[1922c], [1923c], [1925b], [1926d], [1926e], [1927/28], [1934a], [1938], [1939b(1948)], [1948e], [1958a], [1959a], [1963a]を挙げることができる。また、カイロス論の主な研究としては、アダムズ[1948]、ブライポール[1971]、アーメルング[1972]、村上[1972]、クレイトン[1980]、アンナラ[1982]、芦名[1986b]、ベティト[1989]、ヤール[1989], [1991]、ヴェニアン[1991]などが挙げられるが、カイロス論の発展についてはクレイトン、芦名が、また時間論としての展開についてはアンナラ、芦名を参照。

(27) フェルマン[1982:55, 70]。またハイデッガーは1921/22年の冬学期講義『アリストテレスへの現象学的解釈・現象学的研究入門』(ハイデッガー[1921/22(1985)])において、事象的生の時間的性格を「カイロスの性格」(Kairologische Charakter)として論じているが(ハイデッガー[ibid.:137~140])、これはティリッヒのカイロス論とほぼ同時期である点などにおいて興味深い。両者の初期の思想における時間論の比較という研究テーマは、これまでの両者の比較論を進展させる鍵になるかもしれない。

(28) カイロスは形式的時間としてのクロノスとの対比で、質的時間(その時間において生成する出来事と不可分な時間)と特徴づけられることが多いが、この際に形式的時間の典型としてティリッヒの念頭に置かれているのは、ニュートン力学における絶対時間、あるいはカントにおける感性の形式としての時間であろう。つまり、形式的時間の典型

は物理的な時間概念である。この点はほとんど問題がないが、ティリッヒの時間論においてあいまいにされているのは、このような区別を認めた上での両者の関係づけである。形式的時間と質的時間とはいかなる関係にあるのかを解明することなしに、両者の区別を主張するだけでは、もはや十分な議論とは言えない。その点で、ティリッヒにおいては、「組織神学」第3巻における次元論の後になされる時間論が検討されるべきであろう（[1963a:318～321]）。

(29) ティリッヒはしばしばカイロスとクロノスとの対比をギリシア語の語彙に通って説明しているが（[1939b(1948):322] などはその典型である）、ティリッヒの質的時間としてのカイロスという時間概念の理解にとって重要なのは、旧約の時間概念であると思われる。それは、ラートが古代イスラエルにおいては、出来事から抽象化される絶対的で直線的な時間という表象は知られていなかったと説明していることと、ティリッヒのカイロス概念の説明を比較すれば明瞭であり、何よりもカイロス論を含んだティリッヒの宗教社会主義論が旧約の預言者の歴史理解に依拠していることから予想できることである。「イスラエルは特定の出来事なしには時間について考えることができず、＜充実された時間＞しか知らなかった。……すべての出来事はその特定の時間的秩序を持つ。出来事は時間なしには考えられず、そして時間は出来事なしには考えられない」（ラート[1960:109]）とすれば、まず救済史という形式（容器）があってその中に個々の救済の出来事が配列されるのではなく、個々の具体的な神の救済行為が経験されてそれに基づいて救済史という概念が成立したと考えるべきであろう。これは歴史の中心となる出来事が統一的な意味連関としての歴史（救済史）の把握を可能にするのであり、その逆ではないというティリッヒの主張と同一の事態に関わっている。

(30) カイロス論の展開は、本章の注23の宗教社会主義論の展開と平行したものであるが、それを早い時期に指摘したのは注23でも述べたようにブライボール[1971]であり、それを詳細に分析したのがクレイトン[1980]である。ブライボールは22年のカイロス論と26年のカイロス論との比較によってそれを示している点で重要であり、クレイトンは22年のカイロス論と48年のその英訳との異同を指摘しつつ、48年の英訳においては22年のオリジナル版にはない、その後のカイロス論の展開が挿入されていることを例にして、ティリッヒの発展史的研究の問題を提起している点で画期的である。

(31) このカイロス論の後期ティリッヒの神学あるいは哲学における展開については、アンナラ[1982:84～125]を参照。

(32) 初期のカイロス論を含めた宗教社会主義論に対するティリッヒ自身の評価については、[1948b:xiv～xvii]、[1952b:390f.]、[1959a:310]、[1959e:149f.]、[1960c:107～120]、[1963a:369]などから知ることができる。これらにおいて語られていることは、カイロス論は第一次世界大戦後のドイツにおける宗教社会主義運動との関わりの中で成立したこと、この時のカイロスの状況の強烈な体験の共有（「世界史的瞬間において、カイロスの中で生きているという信仰」[1959a:310]）がカイロス論の原体験であったということである。このカイロス体験を振り返って投げ掛けられる問いは、「さて、20年代半ばにドイツにおいて一つの強力な反動的傾向の徴候が現れたとき、そしてこの潮流が結局ナチス体制に権力を掌握させたとき、我々はカイロスについての我々の判断が間違っていたのかと自問した。我々が一つの＜時の充実＞を体験したと信じたとき、それ

は自己欺瞞であったのか？」（[1959e:149]）というものであった。ティリッヒが20年代初期のカイロス論を繰返しユートピア主義から区別し、その真理性を守ろうとしたのは、このような自問と別の作業ではなかったのである。

(33) 38年のカイロス論は、37年にティリッヒが出席した「オックスフォード会議」での講演であるが、その間の事情については、パウク[1976:193ff.]を参照。

(34) 38年のカイロス論に現われる「二極性」(bi-polarity) 概念については、後の『組織神学』において「相関と方法」として展開されるものと同様の発想が見られる。それは、この論文では歴史解釈を基礎づける二極性——神の国というキリスト教のメッセージ（宗教的—超越的な基礎）と現在についての社会主義的解釈（政治的—内在的な基礎）の二極性であり、前者は原理、規範であり、後者は素材、具体的な適用と説明される——を意味しているが（[1938:107]）、内容的には神学思想形成の方法論と理解すべきものである。なぜなら、ティリッヒは二極的方法(bi-polar method)を提起する際に、神学思想形成の場を構成する二極を不十分にしか扱い得ていない他の神学の立場として、弁証法神学（政治的—内在的な基礎、あるいは現実の状況を排除）、民族主義的神学（宗教的—超越的な基礎、あるいは歴史の唯一的な中心であるカイロスの無視）、正統的なルター派神学（教会内に集中した行為の一面的な強調→二元論）、自由主義的な改革派的あるいは分派的神学（教会の外のキリスト教の歴史行為を一面的に強調→二元論）を批判しており（ibid.:130f.）、これは『組織神学』において、「相関の方法」を超自然主義的方法、自然主義的方法、二元論的方法との対比において説明する場合と同様だからである（[1951a:64ff.]]）。

(35) 中心が意味連関の統一体の起点を決定するという事態の実例として、我々は旧約聖書における原初史の成立を挙げることができるかもしれない。フォン・ラートは、彼の『旧約聖書神学』の「原初史」の部分で次のように述べている（ラート[1960(1987⁹)], 1:143～178)。まず、ヤハウェの世界創造に関する包括的な証言は、後代のテキストによってようやく現れるのであり、イスラエルが実際存在していた古い創造信仰と、イスラエル独自のヤハウェの歴史的救済行為の伝承とを神学的に正しく関係づけるのに、比較的長い時間を必要としたことが指摘される。アブラハム、モーセに現れた神の歴史的救済行為の伝承を核とするいわゆる「古い祭儀的クレドー」（申命記26.5～9）の成立の後に、この救済史の図式が創造物語や原初史の付加などによって拡張され、大きな歴史叙述が完成させられたのである（ibid.:138）。これをラートは、「古いクレドーのこのような前部への拡張建築」（die Erweiterung des alten Credo durch einen solchen Vorbau）と呼んでいるが、これはティリッヒの意味付与原理としての歴史の中心という考えによって説明するならば、次のようになるであろう。つまり、まず「古いクレドー」によって告白された歴史的出来事（あるいは出来事の連鎖）が、イスラエル民族の起源＝歴史の中心として受容され、そこに見出だされた神の救済行為の神学的正当化のための原因譚として創造への遡及がなされた、と。これは歴史の中心がそれによって統一される意味連関としての歴史の発端を規定するという事態である。おそらく、同様のパターンの事例としてはこの他にも数多く場合を指摘できるであろう（例えば、大和民族と大和の国の建国の伝承が、古事記の神代紀の諸伝承を統合する場合など）。

(36) このティリッヒの主張は、先に見た旧約の歴史観の場合だけでなく、ある特定の出

来事を国家や民族の起源として聖化する場合には広く見られる事態である。もちろんこの典型的な例は、キリストの誕生を中心にしてその前をB.C.で、後をA.D.で数える年代法である。確かに、B.C.採用は近代の出来事であり、それが「キリスト紀元」のキリスト教的性格の喪失＝世俗化であるという解釈も存在するが（前川[1988:2～27]）、ティリッヒはこのような「キリストの出来事」を中心に歴史の年代を計算する方法が、きわめてキリスト教的な神学的世界史像を端的に表明していると答えるであろう。この点については、キリストにおける啓示の出来事が時の中心として、救済史の新しい時代区分を成立させたことに関するクルマン[1946(1962):81, 84～94]の古典的な研究も参照。

(37) 意味の統一性は人間がそのように受けとること（受容）に還元することはできない。ティリッヒは、「キリストとしてのイエス」、「キリストの出来事」を、歴史的事実の側面と信仰的受容の側面の統一、相互依存として説明し（[1957a:98f.]）、それを歴史的出来事の構造論へと一般化する（[1963a:300ff.]）。したがって、ティリッヒ的に考えるならば、意味連関の統一性はまったくの主観的な空想、捏造とは考えられるべきではなく、そこには一定の事実の核の存在を承認せざるを得ない。その場合、意味連関を統一する事実の核とは、意味解釈に基づく連関に還元できない、ある種の因果的作用連関（宗教史に相関する啓示史、あるいは終極的啓示に規定された従属的啓示の連鎖。新しい存在の歴史的次元）と考えざるを得ないのではないだろうか。そして、おそらく、「神の摂理」や「神の世界保持・継続的創造」という神学思想は、信仰の立場からではあるが、意味連関を可能にする一種の作用連関を指示していると言えるであろう。

(38) ティリッヒは歴史解釈の類型論を様々な論文で論じている。主なものとしては、[1922c:55～62], [1934～1936], [1939(1948)], [1951b:172～185], [1963a:350～361]などが挙げられる。

(39) これについては古典的な分析としては、アウグスティヌスの時間論を挙げることができるであろうが、現代神学において同様の問題を展開している例として、モルトマン[1985:124～150]の議論は啓発的である。

(40) 時間と空間の対比自体は珍しいものではないが、ティリッヒにおいてはカテゴリーの対比という問題を超えて、きわめて広範な問題連関の中で議論が展開されている点が特徴的である。その一つが、「時間：空間＝一神教：多神教」という対比であり、これは『社会主義的決断』において、人間の存在と意識の二重性、つまり起源と要諦の二重性が、政治思想における政治的ロマン主義と社会主義の対立に、さらには多神教と一神教との対立に結び付けられ議論されることに遡る（[1933a:219～247]）。同様の議論はこれを同時期の[1932c]や、その後の[1939b(1948)], [1951b], [1953b], [1959g], [1963a:315～321]においても繰り返えされている。注42も参照。

(41) ティリッヒは『組織神学』第3巻において、次元論を最もまとまった形で展開しているが（[1963a:11～30]）、これは50年代後半から次第に前面に現れた現実理解の概念枠と考えられるであろう。これによって、ティリッヒは実在における有機的生命の位置づけをめぐる進化論的見解（現実態における種の発生）とアリストテレス的見解（可能態における種の永遠性）を総合することを試みる。つまり、「有機体の次元は無機物の次元に本質的に現在しているが、その現実的な出現は生物学や生物化学によって記述されるべき諸条件に依存している」（ibid.:21）。このような物質－生命－心－精神と

いった諸次元の関係や生成の秩序に関しては、現代科学においてきわめて興味深い事実が明らかにされつつあり（デイヴィス[1983]、清水[1990²]）、その迷関においてティリッヒの生の次元論を再評価することは意味のある作業であると思われるが、ここではティリッヒの次元論の問題意識を確認するとどめたい。

ティリッヒの次元論に関連するものとしては、[1955i], [1958c], [1963a:111~114]のように「深みの次元」という宗教概念との関わり（宗教論）、また「新しい存在の歴史的次元」([1957a:135f.], さらには[1963a:313~326])のように歴史的現実との関わり、そして[1946b], [1961c]のように「健康と治療」（身体的、精神的、宗教的など）の問題との関わりが考えられねばならない。また[1963a:11~30]の次元論を直接準備したものとしては、[1959f]が存在する。このように見ると、ティリッヒが「次元論」を展開する動機としては、人間の健康、病、治療という問題を考えるときに、生命、心、精神といったものを区別する必要が、しかもそれらを人間存在において統一されているものとして関係づける必要が意識されるようになったことがまず第一に挙げられねばならない。それと第7章で論じるような文化と宗教との関係を表現するのに、水平や垂直という隠喩とともに、「深み」という隠喩が使用されることが結び付き（この「深み」という隠喩自体は、[1926b]あるいは[1926e]などに遡る）、最終的に人間のリアリティーを生命、心、精神、歴史の区別と統一を含むものとして記述するために「次元論」が形成されたと考えることができるであろう。これは、「組織神学」の第1、2巻の存在論だけでは、人間の生と歴史の複雑な現実性の構造が扱い得ないということを意味している。しかし、ティリッヒが「組織神学」の第1、2巻の存在論（本質と実存）と第3巻（生の多次元的統一性）とを一つの理論として整合的に統合できたかは疑問である。なぜなら、第1、2巻の立場では、本質から実存への移行・飛躍（＝歴史のプロセスの開始）は、「非合理的」な根源的事実(original fact)であるのに対して（[1957a:36~44,91]）、第3巻の次元論では、精神と歴史の次元の現実化は生の進化論的な問題迷関において記述されるものと位置づけられているからである。また、ティリッヒ以外の神学においても、例えば今世紀の前半におけるカール・ハイムの神学におけるように、時間の深みの次元としての永遠の理解などに関して、「次元」概念が使用されていることからわかるように（マンツケ[1992:367~453]を参照）、「次元」という隠喩の使用は今世紀の神学にとってはかなり一般的な傾向であると考えられるべきかもしれない。その場合は、自然科学からの影響がまず考えられねばならないであろう。

- (42) ティリッヒのユダヤ人論の特徴は、時間の宗教としてのユダヤ教（これに対して、空間に拘束された宗教である多神教は民族主義と帝国主義を生み出す）、あるいは時間の民族としてのユダヤ民族という理解に、そして旧約、とくに預言者における正義の神が時間（歴史）の神であるという主張において確認することができる（[1953b:140~160]）。このようなユダヤ教あるいはユダヤ民族がキリスト教に対して持つ永続的な意味は、「預言者的ユダヤ教の精神は、民族宗教、そしてつまり異教に類落することから教会をひとり守り得る精神である」ということに認められる（ibid.:139）。ティリッヒはキリスト教が民族宗教へ変質することへの永遠の批判者としてユダヤ教を位置づけるのである。このようなユダヤ人論は、ティリッヒ独自の時間・空間論、宗教類型論を前提にしたものであるが、これらの一見抽象的な議論が現実の具体的問題との折衝にお

いて展開されていることを知る上で興味深い。なお、ティリッヒのユダヤ人論が、キリスト教会とドイツ人がユダヤ人に対する大きな罪責（反セム主義）を負っていることへの反省と批判に基づいていることは言うまでもない。

- (43) 「歴史主義」はきわめて問題的な用語である。本研究でもトレルチ[1922]、[1924(1968)]、マンハイム[1924(1964)]、ホイシー[1932]、マイネッケ[1936(1959)]、ポッバー[1957]、ガダマー[1959]、大林[1981]などを参照したが、以下ホイシーによってこの概念の整理を行いたい。
- (44) トレルチ研究から見たティリッヒのトレルチ解釈の評価に関しては、例えば安酸[1986:xv, 178~181]を参照。
- (45) ヨーロッパの思想史の主流、傍流という捉え方は、[1926e:269~272]、[1929c]、[1930g]などにおいて展開されたものである。後のティリッヒの思想との関連で注目すべき点の一つは、これらにおいて、真理と運命（真理の動的的理解）が自由と運命の相互規定性、不可分性という問題に結び付けられており、それが『組織神学』第1巻の存在論における存在論的要素としての「自由と運命」の両極性の議論（[1951a:182~186]）を準備していることである。
- (46) この4つの現実主義の類型とは別に、信仰的現実主義は、様々な現実把握の類型との対比において、とくに芸術や政治における現実把握と関係で次のように位置づけられる（[1927a:190]）。
1. 表層的なものへ束縛されていること（装飾的虚構、表層的現実主義）：模写すること、行き当たりばったりの政治
 2. 不信仰な現実主義：改造すること、不信仰な現実政治
 3. イデアリスムス：表現すること（無制約的に現実的なものを示すために現実的なものを歪めること）、ユートピア的政治
 4. 信仰的現実主義：透化すること（無制約的に現実的なものの指示として最深の層に言及すること）、指し示す政治
- なお、ティリッヒが信仰的現実主義の構想に至るために、芸術における新しい動向を念頭においていることはティリッヒの現実理解の手掛かりを知る上で興味深い事実である（[1928b:193ff.]）。
- (47) ここで注意する必要があるのは、ティリッヒは歴史的現実主義が他のタイプの現実主義を排除すると考えていないこと、むしろそれらを包括するものと考えていることである（[1927a:188]）。歴史的現実主義が存在の力を見出だす歴史には、永遠の本質（神秘的現実主義）と事物を形成する力（精神的・技術的現実主義）が含まれる。
- (48) ティリッヒの現実主義の最大のポイントであり、同時に問題点は歴史的現実主義と信仰的現実主義との関係づけである。歴史に人間にとって最も現実的な力を認めること、つまり人間的な現実が歴史的であることを承認することは歴史的現実主義の基本であるが、それは歴史相対主義と隣り合わせである。それゆえ、歴史的現実主義を肯定しつつ悪しき相対主義（→ニヒリズム）を克服することが問題になる。これに対するティリッヒの解答は、信仰的現実主義によって、歴史的現実主義と信仰の超越する力とを結合するということである。つまり自己超越的な歴史的現実主義としての信仰的現実主義である。これはティリッヒのよるトレルチ問題の継承とトレルチ批判に関わる問題である。

つまり、「シュライエルマッヘル・トレルチ的な個性概念ならびに発展概念を以てしては、到底歴史的相対主義を克服することができない」（武藤[1961:262]）ということが、ティリッヒに信仰的現実主義の構想へと向わせたのである。これが可能である根拠は信仰の歴史性と歴史的現実把握に内在する根拠づけの要求という二つのものの存在、つまり信仰と現実主義は相互に要求し合うという認識である。また、トレルチ問題（とくにキリスト教の絶対性の問題）を、ティリッヒやティリッヒ以後の神学思想の展開を含めて論じている研究として、小田垣[1983:189～219]も同様の点に言及している。

(49) これは、ティリッヒが行う典型的なヘーゲル批判である。『カイロスとロゴス』におけるヘーゲル批判としては（ヘーゲルは理念が歴史において現実化することを知っているが、歴史の基本的性格である両義性を最終的に止揚してしまう）、[1926e:290～293]を参照。

(50) 23年の学問論では、思惟科学、存在科学、精神科学のそれぞれに関して、学識の性格が次のように対応づけられている（[1923a:254～259]）。思惟科学の認識態度は直観であり、その確実性の性格は明証性（Evidenz）である。これに対して、存在科学における認識態度は感覚と理解であり、その確実性においては蓋然性と確信（überzeugung）が不可分である。また精神科学においては、認識は創造的である、つまり精神科学の認識行為は創造的な精神の意味形成のプロセスへ参与する。この意味で精神科学の認識は精神のプロセスに依存することになるが、この依存関係は直接的なものと考えられねばならない。とくに重要な点は、精神科学の認識行為の真理性が歴史的なもの（精神のプロセスへの依存）として把握されていることである。これは、真理の動的理解として主張されることであり、「真理は個別的で創造的な意味充実の生きたプロセスである」（ibid.:259）という立場は真理の相対主義を克服するものとして説明される。また、これが26年の『カイロスとロゴス』において認識の運命性の主張へと展開されていることは明らかである。

(51) 認識主観の共同体（例えば科学者集団）の歴史性という問題によって、我々は第2章で論じたクーンのパラダイム論に再び接近することになる。

(52) シェリングにおける理念の動的理解に関しては、シェリングに関する学位論文[1910:36～50]、[1912:63～72, 86f., 94f., 96f.]などにおいて関連する諸問題が議論されている。また[1955f:395f.]においても同様の問題が簡潔に説明されている。

(53) 哲学的な真理論としては、対応説、整合説、実用説、等値関係説などが存在するが（神野[1985]）、ティリッヒとの関係で重要なものは、対応説と整合説である。第一部において、我々はティリッヒの体系概念を分析したが、そこにおいて問題になるのは言明あるいは命題の整合性（真理の整合性）であり、それに対して今の文脈（歴史の文脈）における真理論は真理の対応説にほぼ相当すると考えてよいであろう。しかし注意すべき点は、ティリッヒにおいて真理についての整合説と対応説は相補的であるということである。なぜなら、ティリッヒの体系論は命題間の整合性・首尾一貫性だけでなく、歴史的開放性という性格を持っていたからである。しかも、26年の『カイロスとロゴス』における動的真理論では、理念あるいは真理の現実化の持つ歴史的制約（運命）という形而上学的枠の中において展開されている。これは歴史的存在者が行う認識行為の主体的決断性と真理性とを同時に説明することを意図するものと解釈できるであろう。

(54) [1926e:290]

(55) この歴史相対主義の問題はティリッヒと同世代の神学者の共通の関心事であったと考えてよいであろう。例えばH. R. ニーバーは「啓示の意味」において、この問題を簡潔な仕方であるが適格に論じており、ティリッヒの議論との比較を離れても、興味深い内容となっている（ニーバー[1941(1960):5～16]）。まずニーバーは人間的現実、とくに認識主体の歴史性・相対性（歴史的理性）について確認する——普遍的なものも歴史によって制約された相対的な視点からしか把握できない——。したがって、神学も自らの認識と主張が自分の視点によって制約されていることを告白しなければならない（歴史的相対主義の神学）。しかし、ティリッヒの場合と同様に、このことは神学が主観主義や懐疑主義に陥ることとして解釈する必要はない。歴史的相対主義の神学は歴史的主体としての自己の批判を行うように要求されるが、信仰によって歴史的に制約された視点から把握された事柄を現実として受容することは許されるし、またそうせざるを得ない。このようにして神学において信じられた事柄は私的なあるいは単なる主観的なものではなく、教会という共同体の中で検証可能であるとニーバーは主張する。したがって、ニーバーの啓示の神学は、探求の対象（啓示）の實在性を確信しながら、その實在に関する神学的主張の歴史的相対性を承認する神学ということになるのである。相対性に規定された視点からの議論には絶対性を主張することは許されないが、その相対的な視点から検証可能な仕方では確認された事柄に立脚して議論を進めることは許され、正当なことなのである、これがニーバーの立場（客観的相対主義）と言えよう。しかし、もしこのニーバーの議論をさらに展開しようとするならば、歴史において現実化する實在がまさに歴史性を本質とするという理解に立たねばならないであろう。その場合、ティリッヒの言うロゴスのカイロス性という考えが問題になるであろう。なお、ニーバー自身の問題の展開について補足説明しておくならば、ニーバーにとっては、歴史的相対性の問題がすべてではなく、それとともに宗教的相対主義——神と信仰は不可分である＝人間は神について信仰の立場から語らざるを得ない＝公平無私の中立の立場は有り得ない——が問題とされている（ibid.:16～27]）。そして、歴史的相対主義と宗教的相対主義に関する議論の全体は神学がキリスト教共同体の信仰、「啓示」から出発しなければならないという帰結に向かって進められるのである。この歴史的共同体から出発するという神学の立場の表明は、歴史概念や歴史的方法の反省を要求し、それは生きられた歴史（内側から理解された歴史、内的歴史）と観察された歴史との区別の主張へと展開してゆく（ibid.:44～55）。そしてこの歴史論は弟子のマイケルソンにおける歴史の諸次元の区別（世界史、実存的歴史、救済史＝聖書の歴史、終末論的歴史）の問題へと継承されるのである（マイケルソン[1959]）。

(56) ここで我々は「歴史化」という用語を十分な説明なしに使用したが、それには以下のような問題点があることを忘れてはならないであろう。それは、近代化や歴史主義の問題連関で、しばしば自明のことであるかのように使われる「歴史化」という表現がきわめて意味不明な用語であるということである。その理由の一つは、歴史化と言われる場合の「歴史」の概念が曖昧であることに求められる。人間存在の存在様式というレベルでの、つまり存在論的概念としての歴史（人間存在の歴史性）が問題なのか、あるいはキリスト教的と一般的に言われる歴史についての特定の見方が問題なのか、あるいは

さらにキリスト教の影響を受けたヨーロッパ近代に特有の歴史理解が問題なのか、いずれの意味で「歴史」を考えるかで、「歴史化」の意味は異なってくる。あるいはまた、歴史を人間存在の存在のレベルで考えるのか、その存在を意識する理解のレベルで考えるのかでも、「歴史化」の意味は変化せざるをえないし、これら様々な「歴史化」の意味の諸可能性の中で、使用される用語の意味が明確に特定化されないかぎり、歴史化が起こったという見解に対する評価は不可能であろう。まず、人間存在の存在様式として「歴史」を用いるならば（「人間は歴史的存在者である」、「人間存在の基本的規定は歴史性に求められる」などの場合である。これはティリッヒの『組織神学』の存在論の前提である）、そもそも歴史的な存在である人間（個人と共同体）が改めて「歴史化」というのも奇妙な話である。また、旧約の伝統に立ったキリスト教的な現実把握の仕方に関して（現実総体を歴史と捉える。この場合は、現実総体をコスモスと捉えるギリシア的世界観との対比が問題となる。例えばレーヴィット、パネンベルクの場合）、「歴史」が使用される場合もある。この場合は、キリスト教的な現実把握だけがなぜ「歴史」と言われるのかの説明されねばならない。なぜなら、歴史を意識し、歴史書を書いたのは、キリスト教的伝統に限定された事柄ではないからである。この問題が、ティリッヒにおいては、歴史の歴史的解釈と、歴史の非歴史的解釈との区別として論じられたことは、すべに説明した通りである。しかし、この場合にも、なぜ敢えてことさらに現代において「歴史化」という事態を強調されるのかは不明のままである。なぜなら、キリスト教世界は基本的に始めから歴史（現実）を「歴史的」に捉えていたはずだからである。したがって、もし「現代世界の歴史化」というような言明に意味があるとするならば、その場合の「歴史」は、現代的な社会への移行（近代化）に伴う近代的な歴史理解という意味での「歴史」でなければならないであろう。しかし、この場合も、歴史化を人間存在のレベルで、あるいは人間の生きて経験する現実そのものに関して考えるのか、それとも近代化に対する人間の現実把握の仕方に関して考えるのかで話が異なってくる（もちろん、この二つのレベルは相互依存的であるが）。本研究の第一部で「世俗化」概念に関して述べたように、「歴史化」概念に関しても、社会システムのレベル、文化の象徴体系のレベル、そして意識のレベルを区別して議論することが必要であろう。このような点が明確にされた上で、そのようにして特定化された意味での「歴史化」が、いつの時点から、どのような仕方あるいは原因で生じたのか、またそれはどのように評価できるのか、という議論が可能になるのである。例えば、歴史化は、宗教改革期に遡るのか、あるいはトレルチの言う新プロテスタンティズムの時期からなのか、などの判断である。なお、歴史化の問題を含め、歴史主義の問題、あるいは最近の反歴史主義・脱歴史化の傾向（広い意味での構造主義的思想傾向）の包括的な議論としては、シュルツ[1972:470～627]を参照。

- (57) ハイデッガーの存在の歴史 (Seinsgeschichte) についてはここで十分な議論をする準備はないが、ハイデッガーの言う存在の真理の歴史性、つまり存在は自らを隠蔽しつつ顕にするプロセス（性起）であるという認識——隠蔽しつつ顕に示すという出来事としての歴史（存在が自らを真理のうちに贈り遣わす仕方）——は、ロゴスが自らを歴史の中へと開示し、しかもそれ固有のカイロスに規定されるというティリッヒの立場に接近していないであろうか。なお、ハイデッガーの「歴史」については、ペゲラー[1963(19

83):236 ~267]、ブナー[1989]、またハイデッガーにおけるこの概念の用例については辻村編『ハイデッガーと現代』所収の「ハイデッガー命題集」の[Geschick]の項を参照。

(58) ここで思い起こされるのは、存在論に対するリクールの態度(回り道)である。

「存在論はまず言語と反省から始める哲学にとっては約束の地である。しかし、モーセのように発話し反省する主観は、死ぬ前にただそれを垣間見ることができるだけなのである」(リクール[1969:28])。

(59) ティリッヒのユートピア主義あるいはユートピア精神に関わる研究は、歴史思想やカイロス論や終末論の研究と重なり合うことになるが、ここでは次のような諸研究を参照した。マールマン[1965]、[1991]、村上[1972]、ロリンク[1976]、エルンスト(H)[1982]、ヴァニアン[1991]、リチャード[1991]、ヴェンツ[1991]、ブーマン[1991]、グリッグ[1991]、メイジャ[1991]、ヌーヴォーヴォ[1991]など。なお、ユートピアを主題的に取り上げているのは、マールマン[1965]、エルンスト[1982]、ヴァニアン[1991]であるが、この中ではエルンストが思想の影響や比較を含めて最もまとまった議論を行っている。また、1991年の関連論文が多いのは、1991年のティリッヒの終末論に関する論文集[NCCN]に所収のものを挙げたためである。

またティリッヒのユートピア思想の展開に関して関わりのある思想家としては、エルンストが論じているように、マンハイムとブロッホが考えられねばならないであろう。しかし、その場合も、ティリッヒのユートピア論の源泉は彼自身の宗教社会主義への関わりにあることは忘れてはならない。

(60) 現代神学において、この点を明確に主張した代表的人物としてはブルトマンを挙げることができる。ブルトマンの実存の決断における終末の現実化の議論(現在の終末論)は、それが終末の遅延、中間時という時間意識を背景に、未来的終末論の非神話論化が、新約聖書自体(ヨハネとパウロ)において始まっているという理解に基づいて、聖書の実存論的解釈の中心的主張として提起される。この主張は、キリスト教の歴史論と終末論の問題として、「歴史と終末論」(ブルトマン[1959])において最も詳細に展開される思想であるが、それはブルトマンの思想の発展過程において一貫した主張と考えることができる。「イエス自身は彼の言葉において現在する。……歴史的イエスの現在とは史的作用と史的再構成の内にあるのではなく、したがって現在的に提示可能なものあるいは手持ちのものの過去の中にあるのではなく、権威ある言葉における現在なのである。それゆえ歴史的なイエスの現在は内面性でも経験でもなく、信仰において聴従される限りにおける言葉を通してのそのつどの今の確実性なのである。……啓示、つまり言葉に聴従することにおいてのみ、信仰は存立し、未来の可能性は開かれるのである」(ブルトマン[1928(1933):147f.])。「ヨハネにおいてはまさに、イエスの言葉との出会いが終末論的な今なのである。……歴史と終末論のパラドックスは、終末論的出来事が歴史において生起し、説教において至るところにおいて繰り返して生起するということの内にあるのである。すなわち、真性のキリスト教的理解における終末論とは歴史の未来的な終結ではない」(ブルトマン[1955(1960):106])。

(61) 歴史の進歩のプロセスにおいて神の国が実現すると主張するユートピア主義は、H. R. ニーバーの類型論における「文化のキリスト」に対応すると言えるであろう。ニーバ

ーは「文化のキリスト」の類型において、古代のグノーシス主義、リッチェルに代表される文化的プロテストантиズムを論じているが、その中でラウシェンブッシュの「社会福音」に言及している（ニーバー[1951]:100）。これはティリッヒの表現を借りれば、楽観的なユートピア主義と言い得るものであろう。

- (62) ティリッヒの宗教思想において「不安」や「勇氣」は最も重要な諸概念に属しているが、これらは「存在的」概念ではなく、「存在論的」概念であることを明確にした上で理解される必要がある。これはハイデッガーの『存在と時間』における、「関心」(Sorge)、「不安」がそれぞれ存在論的概念であることに一致している。つまり、これらは個々の具体的な不安や勇氣の問題ではなく、それらを可能にする人間存在に固有の存在様式の問題なのである。人間であることと、不安において生きること、そして不安を克服する勇氣の源泉を探求することとは同一の事態なのである。
- (63) この二重の不安の問題は、『組織神学』第2巻において、墮落に関わる不安の二重性として論じられているものである（[1957a:33～36]）。人間はその本質的な存在構造において、自由な存在者である。しかし、人間の自由は有限な自由であるため、自由—運命という両極的構造が分解する可能性を伴っている。つまり、人間存在はその存在の中に存在構造の分裂の可能性を持つという点で、きわめて不安定かつ脆弱な存在なのである（人間は過ちやすき存在である）。それは、墮落に関わる、あるいは墮落の前提となる不安の中に最も鋭敏な仕方で見られる。墮落とは、本質から実存への非合理的な飛躍であるが、それは、無垢な状態 (Dreaming Innocence) における、無垢を喪失する不安と、本質の現実化に失敗し本来的な自己を実現できないことの不安という二重の不安の中で生成すると説明される。ここでティリッヒは、キルケゴールの『不安の概念』における原罪の前提としての不安の議論（キルケゴール[1844(1965):22～50]）を念頭に置いている
- (64) ここでティリッヒの念頭にあるのは、第一次世界大戦後の革命的熱狂の季節が過ぎ、幻滅だけが残った状態の中に、ナチズムというデーモンが侵入してきたという歴史的事態である。
- (65) ティリッヒのユートピア理解における二重の評価、つまりユートピア主義の論駁とユートピア精神の擁護という二面的な議論は、リクールの信仰・イデオロギー・ユートピアについての議論を手掛かりして考察するとき、信仰と宗教のきわめて根本的な問題に関わっていることが理解できる（リクール[1976(1977)]）。リクールの立てる問題は、近代の世俗化以後の状況で、共同体の信仰はイデオロギーであるのか、あるいはユートピアであるのかの二者択一に直面せざるを得ないのではないのかという問題であり、それに対して、リクールはまず世俗化、イデオロギー、ユートピアという問題連関を解釈学的問題のレベルに設定し（文化の全体を了解可能にするような一般的な象徴的コミュニケーション次元において、その最も包括的な指示の地平との関わりで、我々に解決を求める実存的問いとして理解すること→イデオロギーとユートピアは象徴体系によって媒介され、構造化され、統合される人間行為の特徴に関わる。これらは世俗化の指標となる [ibid.:33f.]）、次にマンハイムにしたがってイデオロギーとユートピアの弁証法的関係（表層では互いに相反する歪曲であるが、深層においては相互補完的な構成機能である）の解明を試み、これらの諸概念を明確にした上で、最初の問題に答えようと

する。リクールの結論は、世俗化時代の信仰はイデオロギーかユートピアかの二者択一の状況に巻き込まれることを確認した上で（→弁証学の問題）、この二者択一の枠組みにおける信仰批判の問題性・不当性を明らかにし、信仰の根拠をイデオロギーとユートピアの弁証法のレベルよりも深い所（終末論的次元）に求めるというものである。今問題のティリッヒとの関係で注目すべき点は、イデオロギーとユートピア概念との両義性の分析、そして信仰の動態の理解である。リクールは、ユートピアの否定的な面として、その実践の欠如（現実を夢想に従属させる傾向）を指摘した後に、既存の秩序の正当化（統合と同一性の保存）の機能を果たすイデオロギーに対して、ユートピアは既存の社会・秩序とは別の世界を言語化することによって、既存の秩序を疑わしいものとし、現実の秩序から距離を取り、考え直す機会を与える（現実を超えた可能性の領域を開示する＝創造的フィクション）、と語る。このようなユートピアの両義性の理解は、先に見たティリッヒのユートピア主義とユートピア精神との区別、ユートピアの否定と肯定の二面的評価に一致する。つまり「信仰はその固有の意味における構成機能においてユートピア現象を生み出す」（ibid. :46）、しかし「信仰はユートピア的ではない」（ibid. :44）。これはティリッヒのユートピア理解と言っても間違いではない。ただしリクールでは、問題が解釈学的な問題として、あるいは社会的想像力の二つの機能の問題として、つまりリクール自身の1970年代から80年代の思想の独自の発展の中において展開していることに注意しなければならない。また、リクールは信仰のダイナミズムとその根拠の理解においても、ティリッヒにきわめて接近する。それは両者が、とくに今問題のユートピアとの関連においては、旧約の預言者の歴史理解を念頭に置いて信仰の議論を進めていることにも原因があると思われる。「信仰の根源は、記憶（心に覚えていること）から、希望が発生する地点の近くにある」（ibid. :45）、「このようにして我々は信仰の二重の次元、つまり信仰は宗教として根付き、終末論として解放する」（ibid. :46）という一連のリクールの言葉は、ティリッヒに翻訳すれば、信仰が起源と要請という人間存在の意識の二重性に基づき（→リクールの場合と同様に社会思想を生み出す、社会的想像力の問題となる）、あるいは信仰は存在の聖性と当為の聖性の二重性に基づく動態において理解される、となるであろう。

(66) ティリッヒにおける生の自己超越性と宗教概念との関係、またルックマンの自己超越性との類似性と相違に関しては、第7章の注5を参照。

(67) ティリッヒの社会主義論についての研究文献は、ティリッヒの政治神学、政治思想の研究文献とほぼ重なり合う。現時点で基本的なものとしては、ブライポール[1971]、スターン[1978]、ライマー[1989]を挙げることができるであろう。しかし、ティリッヒの『社会主義的決断』に関しては、その全体を詳細かつ批判的に分析した研究はまだ皆無であるというのが現状である。

(68) マルクスの歴史解釈が、旧約的キリスト教的な歴史観の伝統に立ち、その世俗化として理解されることについては、レーヴィット[1949:18f., 33 ~51, 191~203]を参照。なお、レーヴィットのキリスト教的な「歴史」に対する批判（ギリシア的コスモスの復権）に関しては、安酸[1992]を参照。

(69) カイロスとカイロス意識の不可分性という問題は、信仰の成立に関する循環構造（神学的循環）と同一の問題を含んでいる。これは、信仰の真理は信仰を持たない人に

説明可能であるのかという問題であり、信仰とはコミットメントを前提にして成立し

(＝主観性を完全に排除した意味における純粹な客観性の立場では信仰は成立しない)、信仰は主体的関与を離れては説明困難であるという事態に関わっている。宗教学はこの信仰の成立における循環構造の解明をその重要な課題としているのである。

- (70) 実現しなかった預言という問題は、宗教学的にきわめて興味深い問題である。古典的な実例としては、フェスティンガーらの研究で有名になったキーチ教の例が存在する(フェスティンガー[1956])。レーク・シティに住むキーチ婦人はクラリオン星人より大洪水の予言をうけ、信者ととともに当日待機していたが、結局は何も起こらなかった。この実現しなかった予言に関して、クラリアン星人がキーチ婦人らの信仰に感動して大洪水を思いとどまったという説明が行われ、このキーチ教はその信仰を宣伝し続けた。これは、予言の不成がその信仰を必ずしも反証するものとして機能しないということを示しており、実現しなかった待望、あるいは予言された終末の遅延は、教義の周延的事柄の再解釈によっていわば無害化され、教義の中核部分の真理性を保持することが可能であることを示している。これはおそらくキリスト教に関しては、イエスによる終末のメッセージの遅延がキリスト教会の制度化とどのように関わるのかという問題として問われねばならないと思われるが、さらには科学哲学における理論の反証可能性をめぐる問題にも関わっている。

- (71) 旧約の預言者における「ユートピア主義」の克服という問題は、預言者の歴史理解が伝統的な契約思想とその歴史観である因果応報的な救済史観の再解釈(エレミア的な「新しい契約」の主張)として成立したということの内に確認できる。この点については、ラートの預言者における終末論の議論を参照(ラート[1960(1987). 2:121 ~129])。

- (72) リクールは信仰とユートピアあるいはイデオロギーとの関係と相違について示唆に富んだ指摘を行っている。この点については、注65を参照。また、信仰が単なる主観性に還元されない何らかの实在性、真理性をもつという問題は、本研究の第4章と第8章全体の中心問題である。

- (73) これはティリッヒの宗教論の基本的主張であるが、そのことに関しては本研究の第3、7章を参照。

- (74) リクールが述べるように、もしユートピアの想像力が既存のものを超越する「反・世界」のイメージとして、可能性の領域を生成させるものであるとするならば(フィクションとしてのイメージ。リクール[1976(1977)])、ユートピア的な希望や待望の現実性は本研究の第4章において問題となったテキスト世界として開示される可能的世界の現実性の問題と密接に関わると考えることが許されるであろう。

- (75) ティリッヒの終末論研究の現状については、1991年の研究論文集「新しい創造と永遠の今」(NCEN)に所収の諸論文を参照。これらの諸論文からもわかるように、ティリッヒの終末論は、カイロス論、歴史論、政治思想、宗教社会主義論といった一連のテーマの中に位置づけられる問題であり、これらの問題連関を全体として視野に入れた研究を要求する。また、この問題はキリスト教の社会思想を現在の時点で本格的に問題にする場合に、参照に値するテーマであると思われる。

- (76) この「終末-先取り」という思惟構造はティリッヒだけでなく、キリスト教神学あるいは哲学の様々な場面に現れる。例えば、モリトマンの「希望の神学」はもちろんの

こと、モルトマンとともに現代における歴史神学と終末論の展開に大きく寄与しているパネンベルクの神学においても、我々は「終末における意味全体性・歴史の意味連関の完結と、イエスの歴史におけるその先取り」という構造を様々な所に確認することができる——普遍史、救済史、キリスト論に関わる[1959(1967)], [1963(1967)] など多数——。またパネンベルク理解にとって大切なことは、この構造がパネンベルク神学の基本構造（体系性と科学性の基礎づけ→神についての科学としての神学）に関わっているということであろう（パネンベルク[1977:278～298, 303～329]）。しかし、さらに注目すべきことは、この思惟構造が狭い神学の領域に限定されない広がりを持つということである。とくにその点でフランクフルト学派の哲学者は興味深い。終末論あるいはユートピア論として直ちに思い出されるのはブロッホであるが——ティリッヒのユートピア論とブロッホとの関係は、ティリッヒ自身において指摘されることであるが（ユートピア精神という用語自体が示すように）、詳しくはエルンスト(H)[1982]を参照——、実際ブロッホの「希望の原理」は未生成のものの先取りの経験（「いまだーない」の経験）の豊富な実例を示している。これはブロッホにおいては「未存在の存在論」(Ontologie des Noch-Nicht-Seins)として結実するが、このブロッホを、真の存在（真の起源）は要請の「いまだーない」において現前しており、それは現実の起源から区別されるというティリッヒの議論([1933a])と比較することは決して見当違いなことではない。しかし、同様の思惟構造は、ブロッホだけでなく、フランクフルト学派の次の世代を代表するハーバーマスの中にも確認できる。それは、ハーバーマスの言う「理想的なコミュニケーション状況」が現実のコミュニケーションにおいて統制原理として先取りされるときにのみ、現実のコミュニケーションの歪曲を顕にすることが可能になり、理性的な合意の形成が期待できる、という主張に現れている（ハーバーマス[1970/71(1984):104～126]）。「理想的発話状況の先取り(Vorgriff)は、事実として達成されている合意に、理性的合意の主張を結び付けることを保証する」(ibid.:118)。この意味で、「理想的なコミュニケーション状況」を仮定することは、真剣な討論が可能になるための前提条件と理解されるのであり、ここに我々はパネンベルクの場合（意味経験の可能性）と平行した議論を確認することができるのである。我々は視野をさらに拡大するならば、理想と現実との関係を、歴史の動的なプロセスにおいて理解する様々な試みの中に、同様の思惟のモチーフを発見できるであろう。

- (77) 我々は、言語構造（物語）と時間構造（歴史）の相関関係から、人間存在の基本構造へというアプローチを、最近のリクールの主著である『時間と物語』の全体構想の中に読み取ることができるであろう。この構想を支える基本的仮説は、「歴史を物語る人間の活動と人間の経験との間には、単に偶然的ではなく文化を超えた必然性の形を呈する相関が存在する」ということ、「時間はそれが物語という様態で分節されるのに応じて人間の時間になる、また物語はそれが時間的存在の条件になるときにその十全な意味に到達する」ということである（リクール[1983:85]）。これは言い換えれば、「時間性は現象学の直接的な言述においては語られず、物語するという間接的な言述の媒介を要求する」（リクール[1985:349]）ということである。このリクールの仮説は、宗教研究にとっても無関係ではない。それは、リクールの議論がアウグスティヌスの時間論はもちろんのこと、旧約の伝承の神学（ラート）における歴史神学の思想をも念頭において

いることから予想できることであるが——これは『時間と物語』の結論部分の注、あるいは聖書に関連するリクルの諸論文から明確である——、本研究の第二部の議論との関連において言うならば、第4章では象徴・言語の分析が時間・歴史の議論へと展開され、また第5章では時間・歴史の分析が象徴・想像力の議論へと展開されることの中に、端的に現れている。キリスト論とそれに相関する人間論が、言語と時間という二つの展開軸を持ち、それらが弁証法的に媒介し合うという、この構造こそが、ティリッヒの弁証神学の内容の基本構造と考えられるのであって、本研究の第二部が最終的に主張したい事柄なのである。

第6章. 相関の方法と神の問題

第1節. 問題

本章の目標は、第一部におけるティリッヒの思惟の形式や方法のレベルの分析と、それに対応して第二部においてこれまで行ってきた思惟の内容レベルの分析との結び付きを具体的なテーマに即して検討することである。その具体例として取り上げるのは、『組織神学』における「相関の方法」と「神の問題」である。それゆえ、ティリッヒの弁証神学が、その形式と内容の両面を伴った仕方で、「相関の方法」によってどのように具体化されているかを確認すること、そしてそれによって「神の問題」がいかなる形で展開されているのかを明らかにすることが、この章の課題となる。また最後に、以上の考察を踏まえて、ティリッヒの「相関の方法」が現代の宗教研究に対して持つ意義についても言及したい。まず具体的な分析に先立ち、問題を整理しておこう。

ティリッヒは現代における存在論的神学の代表者の一人に数えられる。

(1) これは「神の存在は存在自体である」([1951a:235])というティリッヒの有名な神論のテーゼ等に基づいてなされる評価であるが、存在論はキリスト教神学の根本に関わる問題であるので、ティリッヒ神学と存在論との関係の評価には慎重な検討を要する。実際、存在論はティリッヒ研究において最もよく取り上げられてきたテーマであり、その哲学的神学的背景については多くの研究が積み重ねられてきている。⁽²⁾ しかしティリッヒをその背後にある存在論の諸伝統に分解するだけでは、そもそもなぜティリッヒが「神の存在は存在自身である」と主張するに至ったかは理解できない。そこで思想史的研究と共に、ティリッヒ自身の思索の展開のなかでこの主張を理解する作業が必要になる。本章の方針は、『組織神学』の構造を規定している「相関の方法」(The Method of Correlation)に即して「神の問題」の展開を捉えること、そしてそのなかにティリッヒの神学的哲学的背景についての思想史研究を組み入れることである。しかし、問題は狭い意味でのティリッヒ研究にとどまらない。なぜなら、「相関の方法」はティリッヒ神学の方法の問題を越えて、現代における宗教研究の一つの可能性を示しているからである。宗教学が神学や宗教哲学に対する独自の学として追及されるようになってほぼ一世紀を経た今日、宗教を研究するという意味での最も広義の宗教研究に

は、経験科学としての宗教学（狭義の宗教学）、宗教哲学、神学の大別して三つの基本的立場が存在する。問題は具体的な宗教研究においてこれら三者をどのように積極的に関係づけることが可能なのかということであるが、これはそもそも宗教の学はいかなる仕方でも可能なのかという問題と共に、困難な問題と言わざるを得ない。⁽¹⁾ 本章ではティリッヒの「相関の方法」をこれらの問題を考えるためのモデル・ケースとして位置づけてみたい。

以下「相関の方法」の手順に従って、神の問題の展開をたどることになるが、第3章で行った議論を必要な範囲でまとめておこう。ティリッヒによれば神学は基督教のメッセージの真理の陳述と、そのつどの新たな状況に対するメッセージの解釈という二つの課題を持つ。つまり神学は「永遠の真理」とそれが受け入れられねばならない「時代状況」という二つの極をもつのであって、この二つの極を結合する方法が「相関の方法」に他ならない。もちろんこの二つの極を結び付ける仕方は神学的伝統あるいは神学者によって多様であるが、ティリッヒはこれを「実存的問いが生じる人間の状況の分析を行い、基督教のメッセージに用いられる象徴がこれらの問いに対する答えであることを論証する」([1951a:62])という仕方でも遂行しようとする。従って相関の方法は、「状況の分析→問いの定式化→問いに対する答えとしてのメッセージの解釈」、という諸段階に分節されることになる。ここで注意したいのは、ティリッヒは「相関の方法」をキリスト神学の方法として用いているのであり、それゆえこの三つの段階は直線的に進むかに見えても、その中には様々なレベルの「循環」が見られる、ということである。その中でも重要なのはティリッヒの言う「神学的循環」(The Theological Circle)であって、我々は考察を進める中でこの点を確認することになるであろう。⁽⁴⁾ このことは、先に述べた、「相関の方法」は、神学の方法というだけにとどまらない、一般的な宗教研究の方法として展開する可能性を持つ、ということを否定するものではない。これに関しては、以下、ティリッヒの「相関の方法」の三つの段階にそって考察を進める中で、各段階ごとに宗教研究全般との関係を論じ——主として「状況分析」では狭義の宗教学（特に宗教社会学）、「問いの定式化」では宗教哲学、「答えとしての解釈」では神学——、最後に「相関の方法」の宗教研究における意義をまとめるという形を取りたい。また、ティリッヒの『組織神学』における「神」象徴の解釈とそこに現れたティリッヒの神論の特徴の分析も行うことにする（第5節）。

第2節. 現代の宗教的状况

「現代の宗教的状况」の分析は「相関の方法」の第一段階にあたる。ティリッヒの「現代の宗教的状况」の分析については、第1章で論じた問題であるが、ここでは「現代」「宗教」「状況」という用語について若干の説明を付け加えるとともに、ティリッヒの状況分析の要点をまとめてみよう。⁽⁵⁾

1. 「現代」について。ティリッヒが強調するように、神学者がメッセージと相関させようとする「状況」は、その神学者の経験を離れた漠然とした一般的状況ではなく、その神学者が直面する一定の時間的幅と空間的広がりを持った「現代」の状況である。従ってティリッヒが繰り返し語る状況分析は彼の生涯の間に様々な変化を示すことになり、それゆえ彼の分析を一般化して他のコンテキストにあてはめることには慎重でなければならない。しかしこれはティリッヒの分析が単に個人的な印象にすぎないということを意味しない。現代とは、過去—現代—未来という歴史のプロセスにおける現代であり、歴史学、社会学によって確認可能な相互主観的な構造的基礎を持つ対象でもあるからである。つまり、現代の状況の分析には他者と共有し、あるいは相互に比較可能なレベルが存在する — 第5章で見た第一次元世界大戦におけるティリッヒ世代の危機の経験などはその例である — 。我々はティリッヒの言う「現代」が近代ヨーロッパの歴史のプロセスのなかで、19世紀の市民社会とその宗教性との対比で見られた、1910年代～60年代のドイツとアメリカを中心とした「現代」であることに留意すべきである。

2. 「状況」について。「相関の方法」で問題となる状況は個人や集団の個別的な「心理学的あるいは社会学的状態ではない」([1951a:3])。状況が意味するものは、科学、芸術、倫理、政治における個々の出来事自体ではなく、それらを通して、それらの内に表現されている人間の実存的自己理解である。状況とは、解釈を通して了解される、「特定の時代における人間の創造的自己解釈の総体」(ibid.:4)である。従って、状況理解にはそれを解釈する一定の視点が先行しており、それはティリッヒの使用する「宗教的」という用語の意味内容の中に端的に表れている。状況は解釈の事柄であることに注意すべきである。また、状況分析を具体的に行うことに関しては、狭義の宗教学(特に宗教社会学)と宗教哲学あるいは神学との関係が問題となる。その点については、後に「世俗化」の問題を手掛かりに論じられるであろう。

3.「宗教」について。上述のようにティリッヒの状況分析には一定の宗教理解が先行している。しかし他方で、状況分析はそれに即した宗教理解と宗教概念の形成、あるいはそれらの修正を要求する。つまり状況分析と宗教概念との間にも循環が存在する。循環の存在は、宗教研究において避けえないものであるが、この循環の具体的形態にこそそれぞれの宗教研究の基本的前提を読み取ることが可能であり、循環は必ずしも否定的に考える必要はない。ティリッヒに関しては、宗教と文化は相互に切り離し得ない、一つの統一的現実として理解されるべきであるとの確信が、状況分析と宗教概念の循環を支えている（詳しくは第7章を参照）。この分析に先行する宗教理解の内容については、分析を通して現れてくる宗教概念から読み取ることができるであろう。

次に第1章で行ったティリッヒの「現代の宗教的状況」の分析の要点を確認しておこう。

①「深みの次元の喪失」(der Verlust der Dimension der Tiefe):ティリッヒが指摘する「現代の宗教的状況」の第一の要素は現代人における宗教的次元の喪失＝意識の水平化である。これは宗教社会学で論じられる「世俗化」の現象とほぼ一致したものであった。⁽⁶⁾

②「宗教の多元化と諸宗教の出会い」：世俗化は伝統的宗教の信憑性を揺るがし、宗教上の非独占化＝自由競争、つまり多元化をもたらしたが、この多元化は新宗教と擬似宗教の抬頭、そして世界的な諸宗教の出会いによって著しく加速されつつある。

③ティリッヒは宗教の現実あるいは歴史を世俗化と聖化（宗教的シンボルの生成と消滅）の二重のプロセスとして理解する。

④「無意味性の不安」：ティリッヒは「深みの次元の喪失」が「生の意味の喪失」を引き起こすと考え。歴史的に伝統的な宗教とそのシンボルの信憑性の喪失は人間の現実の意味づけの危機を生じざるを得ない。現代を特徴づける不安は「無意味性の不安」である。

ここでティリッヒの「不安」概念について補足しておこう。まず、ティリッヒの言う不安について確認すべきことは――次の節でも触れられるように――、不安が恐怖などのような心理的概念ではなく、存在論的概念であるということである。したがってノイローゼのような病的不安は特定の状況における不安の一つの現象形態ではあっても、不安のすべてではない。不安は人

間の存在構造、つまり有限性に基づいているのであり、この事態を表現するために実存的不安という言葉でティリッヒは用いる（[1952a:160]）。次にティリッヒはこの実存的不安について三つの基本的類型を指摘する（ibid.:159～166）。a. 運命と死の不安。これは人間の有限的存在とその自己肯定が、無によって脅かされていることに基づく不安である。「存在する」ということが生の自己肯定（存在的な自己肯定）、存在する力を持つことであることからわかるように（この点でティリッヒはハイデッガーによるニーチェ解釈に同意する。[ibid.152～155],[1954a:35ff.]）、この死の不安は最も基本的かつ普遍的な不安である。b. 空虚と無意味の不安。これは人間の精神的な自己肯定への脅かしに対する不安である。人間はさまざまな意味連関において精神的活動を行いつつ存在する。無意味性の不安とは人間の精神的活動とそれが形成し依拠する意味連関とが根拠を失うことの不安、つまり有意味な存在としての自らの生を喪失することの不安である。c. 罪責と断罪の不安。これは人間の倫理的自己肯定を脅かすものへの不安である。人間は自ら有るべき存在を有限的自由においてに実現するように要求され、その要求に応答する自由と責任が与えられている。しかしこの有るべき自己の実現には失敗の可能性、有るべき自己を喪失する不安が伴う。これは審判者の前で断罪され、受け入れられないことに対する不安に他ならない。

さて、これらの不安の基本類型について次の二点が注意されねばならない。第一点は、これらの類型はそれぞれ相互内在的であり、ある一つの不安の類型が前面に現れている場合でも、それには常に他の二つの類型の要素が伴っている、ということである。第二点は、三つの類型は相互内在的であるものの、通常はそれらのうちのいずれかが支配的になり、不安の現象形態を規定することになるということである。ここからある時代状況においてとくに優勢となっている不安の類型、つまりその時代を特徴づける不安の類型を問うことが可能になる。ティリッヒは西洋文明の歴史を不安の類型という観点から次のように特徴づける。「我々は、古代文明の末期においては存在的不安が、中世末期には道徳的不安が、そして近代末期には精神的不安が優勢であったことを発見する」（[1952a:167]）。ここから当然、現代を特徴づける不安は何であるかが問題となる。ティリッヒが現代の主要な不安は無意味性に対する精神的不安であると答えていることは先に確認した通りであるが、その理由は「絶対主義の崩壊、自由主義と民主主義の発展、あらゆる敵対者へ

の勝利と自らの解体とを伴った技術文明の抬頭、これらが不安の第三期の社会学的前提である。ここにおいては空虚と無意味性の不安が支配的である」(ibid.:169)からである。「我々の時代を規定している不安は懷疑と無意味性の不安である」(ibid.:222)。そしてここに現代において不安を克服すること、つまり現代を規定する不安にもかかわらず自己を肯定する勇氣(存在への勇氣)を持つことがきわめて困難な問題となる原因を指摘することができる。なぜなら「死なねばならないという絶望や自己断罪の絶望においてさえ、意味は肯定され、確かさが保持される。しかし懷疑と無意味性の絶望においては、これらのものは無のなかに飲み込まれてしまう」(ibid.)からである。これは、伝統的な宗教的象徴が意味を喪失し、有神論的形態であれその他の形態であれ「神」の死が宣告されたという現代人の状況に対応している。つまりこれまでは死や罪責の現実にも直面しても意味を保証してくれた「神」がその具体性において無意味化してしまった以上、人間は自らの意味体系を自分で支えねばならなくなったのである。しかし意味体系やそれに基づく有意味な生が無意味化したとき、それは何よって支えることができるのであろうか。これが、ティリッヒの言う有神論の超越、有神論を越えた神、絶対的信仰の問題なのである。

以上の「宗教的状况」の分析は相関の方法の遂行過程における問いの分析の段階に対応し、経験科学としての宗教学、特に宗教社会学の課題となる。なぜなら、「一つの宗教的状况は、常に同時に一つの社会的状况」であり、世俗化の問題は先ず第一に宗教社会学的研究を要求するからである([GW, X: 14])。以下、科学としての宗教学と、宗教哲学、神学との関係を含めて、この段階におけるティリッヒの「相関の方法」の問題点を指摘しておきたい。

①宗教社会学は、もちろん他の狭義の諸宗教学も、一定の宗教概念(作業仮説、モデル)の形成を必要とする。宗教概念の形成という点で、宗教哲学的考察が経験科学としての宗教学に有機的に結合されねばならない。したがって、相関の方法の第一段階は続いて論じられる第2、第3段階の考察から完全に分離することは不可能であり、ここにも一種の循環が存在するのである。なお、宗教概念の問題については第7章で詳しく論じられる。

②宗教社会学は、現実の諸宗教に対して中立的でなければならない(=方法論的無神論)。しかしこれは、宗教および神学が行なう様々な主張や判断を非現実的、非実在的、虚構的として否定することであってはならない。

③神学者あるいは宗教学者が、「現代の宗教的状况」について発言することは珍しいことではない。しかしこれまで神学者の分析や発言には、現代社会の本質についての無批判な仮説に基づいた十分な宗教社会学的根拠のない（あるいは示されない）、「アマチュア社会学者」的な発言が多く、しかも間違った先入観を伴うものが少なくなかったように思われる。⁽⁷⁾ もちろん、一部の神学者の「天才的な直観的分析能力」とその価値を否定する必要はないが、今後の宗教研究は経験科学としての宗教学の研究成果に立脚したものでなければならないし——これはティリッヒの状況分析に対しても少なくとも部分的にはあてはまる——、また反対に宗教社会学は宗教哲学や神学が信頼して依拠できる成果を示さねばならない。例えば、教会の礼拝出席者の減少が統計的に示されたとしても、この統計的分析によって直ちに「現代の宗教的状况」に対して断定的な結論を下し得るかは問題である。つまり、礼拝出席は確かに宗教心を比較するメルクマールの一つであるが、比較の論点のすべてではないからである。礼拝出席者の減少は、宗教心の現象形態の変化としても解釈可能な側面を持つのである。したがって、単なる統計資料を示すだけでは、それは宗教哲学や神学が利用できる成果とは言えない。この統計資料の分析の一般的理論あるいはモデルを洗練することが、宗教社会学に対して要求されねばならない。

④「現代の宗教的状况」の分析、特に世俗化の問題は、宗教社会学、宗教哲学、神学の三者が宗教研究においてどのように結合されるべきなのかを考えるうえで適切な問題と言える。世俗化モデルは今後これら三者の視点から批判的に検討される必要があるだろう。またティリッヒの「相関の方法」に関しては、特にその第一段階において、宗教社会学的方法を組み入れることによって一層整備されたものとされる必要がある。

第3節. 人間存在と神の問い

相関の方法の第二段階は、現代の宗教的状況の分析に続いてこの状況に含まれている問いを明確な定式にもたらすことである。「現代の宗教的状況」には、「現代」に限定された要素と、これに比べて相対的に普遍的な要素（人間の「宗教性」に規定された）とが含まれており、以下問題となるのはその後者である。なぜならティリッヒにおける神の問いは、この相対的に普遍的な要素である人間存在の構造（本質）に基礎づけられており、「神」という象徴が答えとして対応するのは人間存在に含まれてるこの神の問いに対してだからである。⁽⁸⁾ これは人間存在にその可能性として属している広義の宗教（＝宗教性）をどのように説明するのかという問題である。これは宗教哲学の中心的課題であって、それを十分に理解するには、西洋の古代から中世をへて近代、そしてティリッヒに至る長い問題の展開過程を辿る必要がある。しかしここでは、ティリッヒにおける、人間存在の有限性から神の問いへの論の展開を理解するのに最も重要である、カントからハイデッガーにいたる問題連関に限定して考えることにしたい。⁽⁹⁾

最初にカント→ハイデッガー→ティリッヒという問題連関について簡単に説明しておこう。まずティリッヒとハイデッガーについてであるが、両者の比較、あるいはハイデッガーのティリッヒに対する影響に関してはすでに幾つかの研究が存在する。⁽¹⁰⁾ 現在のところ研究者の間においても必ずしも満足のいく結論が得られているとは言えないが、必要な範囲でまとめれば次のようになる。①ティリッヒがハイデッガーの影響を最初に受けた時期は両者が同時にマールブルク大学に所属していた1924～25年以降のことと思われる。この影響については27/28年のドレスデン講義において確認できるという研究も存在するが、はっきりした仕方でハイデッガー哲学が引用されるのは30年以降の著作においてである。②ティリッヒが評価するのは、20年代後半の『存在と時間』の時代のハイデッガーであり、それ以降のものとしてはニーチェ研究に言及される程度である。③ハイデッガーからのインパクトの内容として重要なのは、神学と哲学の関係理解の変化と現存在の分析としての基礎的存在論の受容である。これはクレイトンの見解であるが、それが正しければ、ハイデッガーの影響は27/28年のドレスデン講義において確認できることになる。次にカントとハイデッガーについて。この点については幾つか

の時期に分けて考える必要があるが、今の問題連関では20年代後半のカント解釈（『純粹理性批判』を形而上学の基礎づけと解釈すること）が問題となる。⁽¹¹⁾以上よりカント→ハイデッガー→ティリッヒの問題連関は、内容的には人間存在の本質としての有限性の分析であり、著作でいえば『純粹理性批判』→『存在と時間』、『カントと形而上学の問題』→『組織神学』の連関であることが判明した。従って、以下まずハイデッガーのカント解釈を必要な範囲で概観し、その後ティリッヒがこの問題連関をどのように展開して神の問いに至ったかを見ることにしよう。

ハイデッガーは『カントと形而上学の問題』において、次のようにカント解釈を進めている。⁽¹²⁾

1. ハイデッガーのカント解釈の目標はカントの『純粹理性批判』を形而上学の基礎づけとして、つまり存在するものの認識（存在的認識）を可能にする人間存在の先行的な存在理解（存在論的認識、純粹認識→ア・プリオリな総合）の可能性の解明として解釈することである。それは「人間の自然的本性に属する」形而上学のための基礎を準備するような、有限な人間存在の存在論的分析論（基礎的存在論）に他ならない。

2. 一般形而上学=存在論の基礎づけの問題基盤は人間の有限性、つまり人間の認識の有限性の問題である。人間の認識行為は、神の認識が無限の認識、根原的直観(intuitus originaris)、つまり直観することによって直観される存在者を創造する表象作用であるのに対しては、派生的直観(intuitus derivativus)であって、常に対象を外より与えられねばならない（受容性）。創造的な神の認識が存在者を始めから端的に全体として直観し思惟を必要としないのに対しては、人間の有限な認識は思惟を「も」必要とする、つまり対象を受容しつつ規定する認識である。人間の認識がこのような有限な認識であるとすれば、ア・プリオリな総合の可能性の問いは、あらゆる受容に先立って、しかも対象の創造者であることなしに、なぜその対象を認識できるのか、そのためには人間存在はどのような固有な存在構成を持たねばならないか、という問題になる。ハイデッガーは、カントがア・プリオリな総合（純粹認識）の三つの要素として挙げる、「感性的直観の形式」としての純粹直観（空間と時間）、「純粹悟性」と「純粹統覚」(Ich denke)、「純粹構想力」（範疇の感性化、すなわち総合の規則の形像化である図式を産出する能力としての超越論的構想力）を次々に検討していく。

3. 続いてハイデッガーは、『純粋理性批判』の第一版に依拠しつつ、感性的直観と悟性的思惟の中間にあって両者を媒介する能力として位置づけられる純粋構想力が、純粋認識（存在論的認識）を可能にする三つのものの単なる一つではなく、むしろそこから直観と思惟が発源してくる根である、という方向に解釈を進める。そして最終的に超越論的構想力は根源的時間であると結論される。この解釈の詳細をここで検討することはできないが、ハイデッガーの解釈のポイントは、純粋直観と純粋思惟を純粋構想力に還元することに関しては、直観も思惟も表象作用であること、また純粋構想力が根源的時間であることに関しては、純粋構想力が今一系起としての時間を発現させるという点にある。⁽¹³⁾ハイデッガーはこの超越論的構想力に理論理性だけでなく実践理性も基礎づけようとする。つまり有限な存在者としての人間存在はその全体において超越論的構想力に基礎づけられることになる。⁽¹⁴⁾

4. ハイデッガーはカント解釈の最後の段階において、以上の形而上学の基礎づけを反復するものとして、『存在と時間』における基礎的存在論の骨子を示す。すなわち、形而上学の基礎づけとしての基礎的存在論の課題→現存在の日常性（世界一内一存在）→頹落→現存在の基礎構造としての関心→不安→現存在の存在の意味としての時間性（＝根源的時間）、という議論の道筋である。なお、ハイデッガーのカント批判はカントが超越論的自我（Ich denke）を時間的な実存として、超越論的構想力を根源的時間として捉えていないこと、そして現存在の存在の意味を時間性として思惟していないことに向けられる。

さてティリッヒは1944年の『実存哲学』において、有限性の問題に関して最も重要なものは「カントの批判哲学を……人間的有限性の概念によって解釈しようとするハイデッガーの試み」〔1944a:366〕であり、その「有限性の分析は時間の分析において頂点に達する」（ibid.:367）と述べている。実際ティリッヒ自身の有限性の分析には、彼の『組織神学』および50年代の諸著作に見られるように、ハイデッガーとの類似性あるいはその影響を読み取ることができる。現在の我々の問題の範囲に限定しても、1. 主観－客観構造をより基礎的な存在論的構造（ハイデッガーでは世界一内一存在、ティリッヒでは自己－世界構造）の派生態と見ること、2. 有限性を時間性と捉えること、そして二つの時間を区別すること（ハイデッガーでは今一系起としての時間と根源的時間、ティリッヒでは計量可能な時間としてのクロノスと質的

実存的時としてのカイロス。しかしアンナラのようにこの構造の類似性を内容の同一性と解釈するのは行き過ぎである）、3. 不安を存在論的概念と解釈し、日常性の転回点として捉えること（ハイデッガーでは頹落→不安や不気味さ→良心の呼び声→死への先駆的覚悟→本来性。ティリッヒでは有限性→不安→勇気→神の問い＝宗教）、などの類似点が指摘できる。しかし両者の関係でより重要なのは、個々の内容の類似性よりも、人間の本質を有限性と捉えることと、それを分析する際の視点である。つまり「人間論が存在論に対する主要な入り口である」（[1951a:167]）、なぜなら、人間だけが有限な存在の存在構造に気づき、それを経験しており、その意味で「人間は存在論において勝れて重要な地位を占めている」（ibid.:168）からである、という問題設定に注目しなければならない。このティリッヒの分析の出発点の設定はハイデッガーの「基礎的存在論」の構想に対応している。ティリッヒとハイデッガーは、哲学的人間学（自らの有限な存在を問う存在者としての現存在の存在の分析）を思索の起点にするという問題設定において一致している。

しかし同時に両者の間には決定的な違いがある。それはそれぞれの思惟の目標の違いである。つまり、20年代後半のハイデッガーが形而上学の根拠づけとして、つまり存在一般の意味の問いへのアプローチとして基礎的存在論を位置づけているのに対して、ティリッヒの人間存在の有限性の分析は人間存在において神が問われる地点を明らかにすることを目指す。27/28年のドレズデン講義で述べられるように、「存在論から神学への道」がティリッヒの関心なのであり、⁽¹⁵⁾後に見るようにティリッヒの存在論は体系内におけるその機能に関して言えば、特殊形而上学の最後の部門としての伝統的な自然神学に対応する。しかしティリッヒの自然神学は人間の自然的理性の論証力による神の存在論証を目指す自然神学ではなく、むしろその意図は、有限な人間存在にとって神の問いが本質的であること、そして神の問いの存在から神の存在を論証することが不可能であること（人間の状況から啓示を導き出すことはできない→「問いと答え」の内容的な相互独立性＝相関の方法）、を示すことなのである。つまりティリッヒの人間存在の分析は、神学的循環のうちにあるのであって、確かにティリッヒの存在論的人間学は『組織神学』の議論の文脈から取り出してそれだけで論じることが可能であるけれども

（つまり、この部分を一つの宗教哲学として読むこと）、ティリッヒの意図に即した解釈としては、まず、『組織神学』における「相関の方法」の論理展開の中で分析するのが正しいアプローチであると思われる。

次にティリッヒによる人間存在の有限性の分析を具体的に見てゆこう。まず人間における神の問いの可能性は人間存在の有限性に基礎づけられること、従って有限性の分析が神の問いを理解する鍵となることが述べられる。なぜなら「存在の有限性こそが、我々を神の問いにまで駆り立てる」([1951a: 166])からである。これはハイデッガーの基礎的存在論と出発点において同じであるが、ティリッヒの存在論はハイデッガーとのいくつかの類似点を持つものの、内容においてはかなり違った構成となっている。ティリッヒには、ハイデッガーに比肩するような独自の透徹した存在論は存在しない。ティリッヒの目的は先に確認したように神について問う存在者としての人間存在の解明であり、ティリッヒはそのために哲学と神学の諸伝統を自分の視点から組み合せ、自らの目的のために利用できたのである。従ってティリッヒの存在論が曖昧で、折衷的であるという批判はそれ自体一定の妥当性を有するが(サッチャー[1978])、それと存在論の諸伝統を神の問いの定式化のために用いるというティリッヒの神学的意図の評価とは別問題である。ティリッヒの言うように、唯一のキリスト教的な哲学というものは存在しないのであり、神学が特定の哲学あるいは哲学的伝統に縛られる必然性はないのである。詳しい内容の説明は神の問いの説明に直接必要ないと思われるので以下骨子を示すにとどめよう。まずティリッヒは彼の神学的観点から、存在論を次の四段階に整理する(ibid.:164~166, 168 ~186)。1. 有限な人間存在の構造を、「自己-世界」という基礎的存在論的構造として捉えること。これは人間が自らが属する世界を持つ存在として自分自身を経験するということであり、ハイデッガーの「世界-内-存在」としての現存在の理解が念頭に置かれている。⁽¹⁶⁾人間は自己という中心と、その自己がそこに属する世界との不可分な統一的構造(志向性による相関構造)を持った存在者である。2. 自己-世界構造は、個別性-参与、力動性-形式、自由-運命という三つの両極的な存在論的要素から構成される。なぜこの三つなのか、あるいはなぜ三つだけなのか、についてティリッヒは説明を行なわない。ティリッヒは専ら神学的関心に従って存在論的要素の記述を行っているかのようなのである。⁽¹⁷⁾3. 本質存在と実存存在の区別。これはスコラ哲学以来の伝統的区別であるが、ティリッヒは、本質と実存の区別が、人間の現実の生における被造性(創造の善性)と実存的疎外(罪の現実)の二重性を理解するために不可欠であると考えている。本節の問題である人間の有限性と神の問いの可能性は人間のこの本

質存在に基づく。4. 有限のカテゴリー（有限な存在としての人間精神が実在を把握する形式であり、同時に把握された実在の形式である）として、ティリッヒは時間、空間、因果性、実体の四つを取り出す。ティリッヒは、カント的には、時間と空間が感性の形式であり、因果性と実体が純粹悟性概念としてのカテゴリーに属していることは当然承知しているが、ここでもティリッヒの目的は完全なカテゴリー論を与えることではない。

以上の存在論に基づいて、神の問いの分析は次のように進められる (ibid. :186~204)。まず、有限性は存在と非存在の混合として規定される。この規定を理解するには、当然「存在」「非存在」「混合」の意味を明確にする必要があるが、ティリッヒにおいてこれらの用語はかなり錯綜している。例えば、「非存在」あるいは「無」(Nonbeing, Nichtsein)について、ティリッヒは「無とは、最も困難なまた最も議論の的となった概念の一つである」と述べ、そして「非存在」には、プラトンの伝統 (πᾶσι, 無知に対応する「まったくあらぬもの」、「あるもの」と異なるものとしての「あらぬもの」)、⁽¹⁸⁾ キリスト神学の創造論（つまり「無からの創造」あるいは被造物としての人間）、生あるいは生成に含まれる積極的原理としての否定性（神的生あるいは神の自己啓示の原理、ヘーゲルの弁証法における否定性）、深淵、悪、死として出会われる否定的原理としての無（ベームの深淵、無底。あるいは実存主義における無）、否定神学や神秘主義における神秘的無、など複雑な思想史的背景が交錯していることを指摘する。⁽¹⁹⁾ この混乱を認めたうえで、ティリッヒは人間の有限性の経験を表現するのに「非存在」という用語は不可欠であると考えてのである。ティリッヒの「非存在」に関して、有限性という今の問題との連関で重要なのは、プラトンの伝統とキリスト教神学の創造論である。つまり存在と非存在の混合としての有限性という表現は、無から創造された被造物というキリスト教の創造論の解釈（しかも、プラトンの伝統と結び付いた）と考えられる。人間が自らの存在の根拠を自分自身の内に持たない存在者、無から創造され無に帰らねばならない存在者であること、これが存在と非存在の「混合」の意味であり、1927年の『終末論と歴史』で、存在するものが存在論的直観（あるいは本質直観）において、「厳肅性」(Ernsthaftigkeit) と「不確実性」(Ungesicherheit) の二重性として意識されると言われた事態に他ならない。⁽²⁰⁾ 「厳肅性」とは有限な「有ること」(Ist) が、他から押しのけられない侵しがたい固有性と「恒常性」(Unent-

rinnbarkeit)を持つこと、また「不確実性」とは「有ること」が無制約的な重要性を持たず、過ぎ去るものとしての「流動性」(Verrinnenwollen)によって規定されていることを意味する。もちろんこのような人間理解(恒常性と流動性、持続しつつも流れ去ろうとする)はキリスト教に限定されるものではないが、ティリッヒはこれをキリスト教神学の伝統に従って、神の存在への参与(「無からの創造」=創始的創造性と保持的創造)と、無からの創造の痕跡(他から区別され限界づけられていること=「異」としての非存在、存在しなかったかもしれないこと=偶然性の非存在、存在しないものとなることが避けえないこと=非永続性の非存在=時間性)の二重性として説明する(神と無の間にある被造物)。但し、ここで確認しておくべきことは、「相関の方法」の第二段階としての宗教哲学的考察(問いの定式化)の段階では、キリスト教的創造論は議論の表面的な展開にはほとんど現れない、ことである。キリスト教固有の創造論や神論が議論の前面に主題的に現れるのは次節で扱う「相関の方法」の第三段階においてであって、ティリッヒは今の段階では創造論には簡単に言及するにとどめ、専ら存在論的な分析を行おうとしている。

以上の人間存在の有限性から、神の問いへ進むうえで重要なポイントは、人間において有限性が不安として自覚されることである。つまり「自覚された有限性は不安である。不安は有限性のように、存在論的質である」(「1951 a:191」)。ハイデggerの場合と同様に、ティリッヒにおいて不安は存在論的概念であり、一定の対象に関連する個別的な心理学的恐怖(つまり、存在的)から区別される。不安とは存在が非存在でありうる可能性の自覚であるが、有限性は単なる非存在ではなく、存在と非存在の混合であるのだから、それが自覚の次元にもたらされるときも、それは単なる不安であるにはとどまらない。ティリッヒは、非存在-存在に、不安-勇気を対応させる。一方で有限な存在は非存在に脅威の下にあり、それは不安となって自覚される。しかし他方、有限な存在は非存在の脅威にも拘らず、存在しており、それは不安を克服する勇気として自覚される。⁽²¹⁾この存在-非存在、あるいは勇気-不安の二重性は、有限的存在者の存在構造の諸レベルの中に反映している。例えば有限性の中心のカテゴリーである時間について、⁽²²⁾次のように述べられる(ibid.:192~198)。存在と非存在の結合に対応して、時間においては肯定的要素と否定的要素が結び付けられる。肯定的要素としては、時間

的過程の創造的性格が挙げられる。有限的自由を持つ人間は時間的過程の中で「新しいもの」の創造に参加できる。しかし人間が創造するものは絶対的に新しいものではない。それは過去あるいは運命（ハイデッガーにおける被投性）に規定された創造であり、やがては古くなり消滅する。これが時間の否定的要素である。時間の二重性は自覚のレベルでは、死なねばならない不安と、その無常さ(transitoriness)を認め克服する勇気となる。すなわち、時間は自覚のレベルで経験されるとき、無常さの不安と、それにも拘らず自己を肯定する勇気とを結合する。では、以上の有限性の分析と神の問いはどのように関係づけられるのであろうか。人間は不安のなかで自らの有限性と非存在の脅威に気づいているがゆえに、その不安を克服する勇気を可能にする根拠の問いへと駆り立てられる。人間は自己の存在の根拠あるいは意味を問う存在者である。ティリッヒはここに人間存在に可能性として属している神の問いを見出す。すなわち、「神の問いは勇気の可能性の問いである」（ibid. 198）。この可能性の現実化は、有神論的あるいは人格的神として実現されとは限らないし、また伝統的宗教（狭義の宗教）の形態を取る必要もない。更には、この可能性はあからさまな仕方でも現実化されとも限らない。つまり可能性にとどまることも可能である。しかし、ティリッヒによれば、神の問いは有限な人間存在に可能性として属しているのであって、その意味ですべての人は少なくとも潜在的には宗教的でありうる。ここに広義の宗教について語る根拠がある（第7章を参照）。以上が「相関の方法」の第二段階としての、人間存在の有限性に基づく神の問いの定式化である。

では以上の分析から見て、伝統的な特殊形而上学の最終部門としての自然神学の中心問題である「神の存在論証」はどのように理解されるのであろうか。「神の存在論証」は現代の神学、宗教哲学に至まで論争の多い問題であり、この論争の全体を理解することは容易ではない。しかしティリッヒの立場自体はきわめて明解である。⁽²³⁾つまり「神の存在の諸論証は論証でもなければ、神の存在の証明でもない。これらの諸論証は人間の有限性のうちに含まれている神の問いの表現である……神の存在論証は神の問いが可能かつ必然的に見えるような仕方でも人間の状況を分析する。」（[1951a:205f. 1]）。このように、ティリッヒによれば「神の存在論証」は神という超越的で絶対的な完全な最高存在者の現実存在を理論的に証明するものではない。そもそもティリッヒは、神の存在は証明の事柄ではなく、神の現実存在(existence)とい

う概念は矛盾していると考える。⁽²⁴⁾

まず神の存在論的あるいは本体論的論証であるが、これは人間の有限な存在に、神の問い（超越への志向性あるいは無制約的要素）が内在する仕方を記述するものであり、⁽²⁵⁾ ティリッヒはアウグスティヌス、カントを例にあげつつ、この無制約的なものの内在について理論的にも実践的にも経験可能であると述べる。すなわち、アウグスティヌスは『アカデミア派駁論』で真理認識の可能性を否定するアカデミア派に対して、確かに認識可能な真理の例として「存在」の真理——私は自分が考え、疑い、生きている事実の存在を疑うことはできない（自己の存在の確実性）——を挙げているが、ティリッヒはアウグスティヌスが懐疑主義を反駁することによって「懐疑家が真なる判断の可能性を否定するとき、彼は真理の内に絶対的要素を認めてそれを強調している」（ibid. 207）ことを示したと解釈する。⁽²⁶⁾ つまり懐疑家の懐疑は真理自体（*veritas ipsa*）という無制約的なものを前提にしているのであり、ここからティリッヒは理性の理論的機能に内在する無制約的要素から出発する、アウグスティヌス的な宗教哲学の伝統を抽出する。すなわち「アウグスティヌスは魂を知ることを求めている。なぜなら魂においてはじめて、そしてそこにおいてのみ神を知ることができるからである。……アウグスティヌスの伝統における宗教哲学はすべて、魂における直接的神の現前もしくは——私の言い方によるならば——無制約的なもの、究極的なものの経験から出発するのである」。またカントは有限性に含まれる超越への志向性を実践的に取り上げた。つまり道徳法則の客観的事実性、その無制約性の問題である。カントは「倫理的内容に関する相対主義が、倫理的形式、すなわち定言的命法に対する絶対的尊敬と倫理的命法の無制約的妥当性の承認とを前提としている」（ibid.）ことを示した。さて以上に関して、重要なことは、ティリッヒによればこれら議論は人間の有限的存在の分析と神の問いの可能性の指示としては妥当するが、真理自体あるいは善自体にはそれらと同一視されるような一つの最高存在者の存在が含まれない、という主張である。従っていわゆる神の存在論的あるいは本体論的証明は分析（人間の有限性の）であり、証明（神の存在の）でないという限りにおいて妥当するに過ぎない。

これは宇宙論的論証や目的論的論証についても同様である。第一原因あるいは必然的実体は有限的存在に含まれる神の問いを表現する象徴である。先に見たように人間は非存在の不安を克服する勇気の根拠の探求に駆り立てら

れ、自らの存在の基盤を問わざるを得ない。第一原因や必然的実体はすべての実体に実在性を与え、因果の連鎖を創始する一つの存在者の記述ではなく、存在の基盤についての問いの実体化に他ならない。同様に目的論的論証は、無意味性の不安に直面した人間が実在の内的目的（テロス、実在の有意味性）の根拠の問いに駆り立てられることを意味する。つまりそれは論証ではなく、意味の基盤の問いの記述である。以上が自然神学における「神の存在論証」に対するティリッヒの見解であり、これはティリッヒの有限性の分析——有限な存在者である人間は不安の中でその不安を克服する勇気の根拠を多様な仕方で問わざるを得ない、ここに人間存在における神の問いの可能性の根拠がある——の帰結である。最後に以上より、ティリッヒの「相関の方法」との連関で宗教哲学について確認されるべき問題点をまとめておこう。

1. しばしば宗教哲学の課題は宗教の本質の解明、あるいは宗教の本質概念を与えることであると述べられる。この課題は人間にとっての宗教の機能、あるいは人間存在における宗教の意味の問題と理解されるべきであろう。したがって、宗教哲学は哲学的人間学の構想と切り離しては成立し得ない。この点で、ティリッヒの人間の有限性から神の問いを説明するという試みは——多様の可能性の内の一つではあるが——、宗教哲学の重要な試みと言える。この点については本研究第7章も参照。

2. 神学との連関で。すでに見たように、ティリッヒの議論はすべての宗教に対して中立的なものではなく、きわめてキリスト教的なものとなっている（無からの創造、被造物としての人間という議論に示されるように）。つまりティリッヒは「神学的循環」を離れて、有限性の分析を行っているわけではない。特に、『組織神学』における「相関の方法」はあくまでもキリスト教神学の方法であり、その宗教哲学的段階（第二段階）もキリスト教的循環の内部にある。しかし、キリスト教的であることは、それが唯一の最終的立場と短絡的に同一視されない限り、必ずしも否定的に考えられる必要はない。宗教哲学が一定の宗教的伝統に立つことは、それが自覚されているかぎり、同じようにして成立した他の諸宗教哲学との対話を妨げるものではない。真に普遍的な宗教哲学が可能であるとするならば、各々の宗教哲学がそれぞれの立場から他の伝統によって規定された他の宗教哲学との対話を可能にする共通の言葉の形成に努力するという仕方でのみ可能であろう。つまり、問題なのはそれぞれの伝統を廃棄することではなく、普遍的コミュニケーション

の場へと開かれた議論の形成を行うことなのである。

3. 経験科学としての宗教学との連関で。宗教哲学は経験科学としての宗教学（狭義の宗教学）の成果を視野に入れるものでなければならない。宗教哲学は多様な宗教現象、特に前節で見た宗教的状况における二重のプロセスを説明できるものでなければならない。更に進んで、宗教哲学は、世俗的文化に対する狭義の宗教の独自性（文化からの相対的自立性）と連関性（文化への相対的依存性）という二つの契機を説明するような宗教理解を提出するように要求される（第3章参照）——第7章で見るようにティリッヒの広義と狭義の宗教に区別はこの連関で理解されるべきである。また、狭義の宗教学の中にもいくつかの内的緊張（例えば個々の具体的な歴史のコンテキストの中で宗教現象を理解しようとする宗教史学と、歴史的な文脈から切り離した比較と類型化から宗教の理解を目指す宗教現象学）が存在しており、宗教哲学は様々なアプローチ間に生じる問題を解決しなければならない。この意味で宗教哲学は宗教学の哲学であり、宗教学がいかなる「学」であるのか（宗教学の科学性）を解明し、狭義の宗教学の前提となる宗教概念を検討することを課題としなければならない。

4. 以上の結論として、ティリッヒの「相関の方法」は神学との、あるいは狭義の宗教学との連関において、宗教哲学の可能性を考える際の有力なモデルと言える（第3章を参照）。

第4節. 存在自体としての神と人格神

相関の方法の最終段階は状況に含まれる問い（ここでは存在の根拠としての神の問い）に対して、キリスト教のメッセージをその答えとして相関させることである。これは具体的にはキリスト教の神論の解釈として遂行される。その際最大の争点は、ティリッヒの神論の中心命題である「神の存在は存在自体である」（＝命題A）の解釈である。従ってこの命題の分析が以下の考察の中心となる。我々は、まずティリッヒにおける「神」、「存在自体」、そして両者の同一性、とに分けてこの命題を検討しよう。本論の目的は「相関の方法」の内的論理の一貫した展開をたどることであり、『組織神学・第一巻』の「神の実在性」([1951a:211 ~289])がそのための第一次資料となる。⁽²⁷⁾

「＜神＞は人間の有限性に含まれた問いへの答えである」(ibid.: 211)とあることから明らかなように、命題Aの「神」は「相関の方法」の展開の中に、つまり人間存在の有限性に含まれる存在の根拠への問いとそれに対する答えという一連のプロセスの中にその固有の位置を持つ。「神」概念の意味については「神の実在性」の前半の「神の意味」(ibid.: 211~235)において扱われ、キリスト教に限定されない諸宗教全般の「神」の現象学的記述が行われる。それによれば、「神」は「人間に究極的に関わるものの名(name)」(ibid.:211)であり、人間の宗教的志向性に相関するものの名称に他ならない。従って「神」は広義の宗教と同じ外延をもち、「究極的関心」と同じ構造を持つことになる。「神」の現象学によれば、宗教的志向性と志向されるものの相関において成立する究極的関心あるいは「神」は、それが生きた宗教経験の神であるためには、究極性と具体性の緊張的両極構造を持たねばならない。つまり「神」が神として（＝答えとして）経験されるためには、それは日常的関心を超越し、日常性を根拠づけると言う意味で究極的なものでなければならない。根拠づけるもの（神）が根拠づけられるものの領域（世界）に対して持つ超越性は、神と世界・人間の存在論的差異性の表現である。神道を含めたすべての宗教を考慮にいれるとき、超越性の意味をどのように考えるべきかについては問題が残るが、人間の存在様態とは区別された高次のもの、つまり人間に優越する存在領域に位置するものとして把握される限りにおいて、「神」は究極性、超越性、絶対性の極を持つと考えることがで

きるであろう。⁽²⁸⁾しかし「神」が神として経験されるためには究極性だけでは不十分である。人間と世界から単に隔絶するだけの神は抽象的なもの、経験不可能なものとなり、ついには忘却される運命にある。⁽²⁹⁾神が人間に関係する生きた神であるためには「具体性」の極を持たねばならない。究極性の強調が抽象化を生み出し、極端な場合には神の忘却にいたる傾向性を持つものに対して、究極性の極が稀薄になり具体性のみとなった神は投影理論の宗教批判（フォイエルバッハ）の前に容易に神としての妥当性と有意味性を喪失せざるを得ない。⁽³⁰⁾いずれの場合も両極構造の分裂は神の死に至る。従ってこれら両極を緊張的に統一していることが神が神として経験されるための条件となる。

次に「存在自体」。「存在自体」(Being-itself)は思想史的にも、ティリッヒ自身の用語法においても問題が多い概念であるが、まず明らかなのは次の点である。存在自体とは存在するもの(a Being)ではないという否定的な意味を持つ。つまり「神は存在自体である」という場合に、神は世界内の諸事物（人間存在の存在論的分析によって示された有限性のカテゴリーに従う）の内の、あるいはそれらと並んだ一つの存在するもの（たとえ最高存在としてでも）ではないことが意味される。これは存在自体の存在するものに対する超越性（あるいは存在論的差異性）である。しかし、この超越性は存在自体と存在するものの絶対的断絶、無関係性を意味しない。むしろ存在自体は存在するものへ積極的に関係する。これは存在自体が「存在の根底」(the ground of being)、「存在の力」(the power of being)と言い換えられることによって示される。つまり存在自体は、有限な存在するものに非存在の脅威（存在するものはその存在の根拠を自らの内に持たない＝非自存性）を克服する力を与え、存在するものを支える根底となる。これらの表現はティリッヒが存在自体の説明に用いるメタファーであり、超越性に対する内在性（あるいは関係性）に他ならない。「神」の究極性はこの超越－内在の二重性において理解されねばならない。なぜなら単に超越的なだけの神は十分に究極的ではないからである。

命題Aは「神」という宗教的名と存在自体という存在論的概念の同一性（「である」）を主張するものであるが、問題はこの同一性の意味である。これに関してまず考えるべきことは西洋のキリスト教思想史におけるその背景である。実際神と存在自体との同一視はアウグスティヌスやトマスなどに

先例があり、また現在も同様の主張をなす神学者は少なくない。⁽³¹⁾しかしこれだけでは命題Aと人間存在に固有な神の問いとの関係性を説明するには不十分である。必要なのは、命題Aを「相関の方法」の展開というコンテキストの中で理解することである。つまりキリスト教のメッセージを人間の存在の根拠の問いへの答えとして解釈するのに、命題Aがどのように関係しているかが問題なのである。『組織神学』における直接のコンテキストである「相関の方法」と命題Aの関係が明確にされない限り、それは十分な説明とは言えない。従って命題Aのこの「である」がいかなる根拠をもつのかという問題は、結局ティリッヒの行う状況とメッセージの相関が適切であるか否かということと切り離して論じることができない。相関の適切性については後に考察するとして、ここでは命題Aの分析を続けよう。

命題Aをめぐるティリッヒに対する批判は次の三つのタイプに分類できる。

1. 経験論の系譜にたつ英米の哲学、特に分析哲学の立場からの批判、2. ティリッヒと異なる「存在論」あるいは「形而上学」からの批判、3. キリスト教神学、特に聖書の宗教を人格主義ととらえる立場からの批判。これらの批判を検討することによって、ティリッヒの神論の特徴を分析して行こう。

1. 経験論の系譜からの批判：ティリッヒはアメリカ亡命の後、新しい学制的状況において哲学的・神学的思索を展開しようとした。その際アメリカにおけるティリッヒ受容の障害になったのはドイツとアメリカの哲学的・神学的伝統の違いであった。⁽³²⁾つまり広い意味での形而上学と密接に関わるドイツ神学と経験論あるいはプラグマティズムの影響下にあるアメリカ神学との違いである。このアメリカ的立場からのティリッヒに対する批判のポイントの一つは（ハイデッガーへの批判と類似しているが）、存在、無、非存在などの用語の有意味性の問題である。「ティリッヒや彼に近い実存主義者の間違いは、彼らが＜非存在＞あるいは＜無＞と呼ぶ、何らかの神秘的領域あるいは存在様態を彼らが信じているということに必ずしもあるのではなく、もしそのような領域があるとするとすれば、それが通常使用される意味での＜無＞という用語で名づけられると考えていることにある」というエドワーズの批判はその典型であろう。⁽³³⁾ティリッヒもエドワーズも「無」という言葉の基礎に「否定的なもの」（存在するもののはかなさ、破壊的力、不安）の経験や「否定的判断」が存在するという点においては一致している。批判はこの「ない」(not)、「無」(nothing)が対象言語と混同されていること、ある

いはこれらの存在論的身分が混乱しているという点にある。存在自体、非存在と対象言語で記述される存在するものが混同されているという批判はもちろんティリッヒには当てはまらないが、存在自体、存在、存在の構造、存在するもの、経験的事物の相互関係が曖昧であることは否定できない。⁽³⁴⁾しかし、この問題は、我々の当面の課題を越えるので、これ以上立ち入ることはできない。

2. 異なる「形而上学」からの批判：このタイプの批判は命題A、特に「存在自体」という概念に一定の評価を与えた上で、その限界、不十分さを批判するという形態をとる。例えばハーツホーンはプロセス哲学・神学の立場からティリッヒの存在自体が存在と生成の対立を克服しており（存在自体に象徴的であるが生成を認めるという点で）、彼自身の二極的有神論(dipolar theism)に近いと高く評価するが、実在あるいは神が結局「存在」と規定され「プロセス」として把握されていない点に不満を表明する。⁽³⁵⁾しかし

「存在自体」が適切か、「プロセス自体」が適切かは、我々の文脈から言えば状況とメッセージへの関係（人間存在の分析としてティリッヒの存在論が適切か、ハーツホーンのプロセス哲学が適切か。キリスト教のメッセージに対していずれが適切か）から決せられるべきであり、一定の自明視された形而上学に立って他の立場を批判するのは意味がない。問題は「相関の方法」のコンテキストにおける適切性であり、同様の問題はハイデッガーの立場からティリッヒを批判するマッコリーや小田垣（「後期」ハイデッガーあるいは東洋的「無」の立場から）のティリッヒ批判にもあてはまる。⁽³⁶⁾

3. キリスト教神学、特に人格主義からの批判：ティリッヒは神学を存在論化した、ティリッヒ神学は存在論的であり聖書的ではない、という批判はキリスト教神学からなされるティリッヒ批判の典型である。⁽³⁷⁾そしてこの背後には神学において「存在論」を使用することへの広範な疑惑と警戒感が存在している。この存在論と人格主義の関係の問題はキリスト教思想の根本問題であって、議論の前提としてまず次の点を確認しておく必要がある。

① 命題Aで「神」と「存在自体」が「である」で結ばれていること、つまり両者の同一性について。「神」を答えとして解釈する際に存在論的概念が使用されているという意味でティリッヒ神学を存在論的というのは可能である。しかし「ティリッヒ的な存在自体は抽象的であり、礼拝の対象にならない」というような批判はティリッヒが「神」という啓示から由来する宗教的

名と存在論的概念を繫辞「である」で繋いだことへの誤解である。ティリッヒは存在自体が礼拝の対象、宗教経験において宗教的志向性に相関するものであるとは言っていない。存在自体に祈るということはティリッヒ的にもナンセンスである。つまり「相関の方法」における「である」は神と存在自体の実体的同一視ではなく、「神」の解釈（概念化）であり、宗教的名と存在論的概念が実体的に同一視されているかのような批判は、コンテクストに即していない。一般的あるいは抽象的概念の使用は「神」の解釈のレベル（狭義の宗教言語から区別された神学言語のレベル）において行なわれているのであって、「存在論を導入するのは抽象化であり、宗教経験の具体性を脅かす」という批判は短絡的である。神学を聖書の言葉の単なる反復ではない学として承認する限り、抽象的概念の使用を避けることはできない。問題は概念化・抽象化の仕方であって、存在論的概念の使用自体ではない——ティリッヒにおける使用言語のレベルの区別については、序論のリスティニーミの見解を参照——。

②また神学があらゆる意味における存在論と対立するという見解も再考を要する。問題は存在論とは何かということである。聖書の人格主義と存在論との対立と言う場合、そのモデルとして通常考えられるのはプラトンやアリストテレスの哲学を中心とした「ギリシアの存在論的思考あるいは存在論」であると思われる（これはキリスト教神学の成立と展開という歴史的背景を考慮するならば当然である）。その上で、聖書の人格主義と存在論の対立は、我と汝の出会いとしての聖なるもの体験における一つの人格としての神と非人格的な存在、言葉において成立する自由で相互的な人格関係と分有・参与に基づく存在自体と存在するものの関係（媒介性と直接性）、イエス・キリストの個別性・具体性と存在論の一般性・抽象性、聖書の宗教の歴史性と存在論の非歴史性（歴史と宇宙論、静的と動的）、倫理的決断における人格と存在論的原理の非人格性、アガペーとエロス（具体性における他者の肯定と普遍的イデアの直観）、罪・救いと合理的思索など、様々な対立へと分節される。⁽¹⁴⁾そして存在論の導入は聖書の宗教からの逸脱あるいは変質と評価されるわけである（ハルナック）。これら列挙した個々の対立に関しても問題は多々あるが、ここで特に考えたいのはギリシアの存在論的思考をその一つの特例とするようなより広い意味において、存在論を理解することの必要性である。ティリッヒが存在論（哲学）を「経験を可能にする一般的構造

の性質に関する問題」、「全体としての実在の問題、存在の構造の問題」([1951a:19f.])と説明する場合、これをギリシア哲学に限定する必然性はない。また自己の存在とそれを支える根拠への問いは西洋に限定されるものではなく、この広く存在する問題意識の理論化を「存在論的」と解するならば、仏教的存在論について語ることも可能である。⁽³⁸⁾従って聖書の宗教も独自の人間存在や実在についての一貫した理解とその理論化への可能性を持つという意味で、潜在的な「存在論」を持つのであり、ティリッヒ神学が存在論的で聖書の人格主義に対立すると短絡的に結論する前に、まずティリッヒが神の問いの定式化で用いた人間の存在論的分析とキリスト教のメッセージの解釈で使用した存在論的概念の適切性を検討する必要があるだろう。以上の結論として、存在論と聖書の宗教の関係をめぐる議論は、神学的理論的言語と狭義の宗教言語の区別、広義の存在論とギリシア的な狭義の存在論の区別を行わない限り、不毛な結果に終わる恐れがあると言わねばならない。

このように問題を整理した上で、命題Aにもどろう。命題Aを解釈する我々の視点は、この命題を人間存在の根拠の問いとその答えの文脈に位置づけることである。これまでの考察が示すように、この命題は「神」が有限の存在するものを超越（一存在者ではない）し、同時に存在するものに非存在を克服する存在力を与え、また不安を克服する勇気の根底となることを意味した。人間が非存在の不安から発する神の問いに対する答えとして「神」が経験されるとき、「神」は存在と意味を根拠づけるものとして、存在の力、存在の根底という質をもって現れる。命題Aはこうした「神」の究極性に対応する。キリスト教のメッセージで使用される神についての諸象徴がこのような質を持つというのがティリッヒの神学的主張であり、これはキリスト教の神が人間存在に内在する神の問いへの答えであるために不可欠なものとなる。しかし「力」や「根底」というメタファーに関しては、それらが非存在の不安を克服しつつ存在するものの存在を根拠づける「神」に対する、特にその究極性を表わすのに相応しいあるいは自然な表象であることを認めるにしても、それを「存在自体」と表現するのは適切であるかは問題が残る。⁽⁴⁰⁾存在の根拠としての力と根底はいかなる理由から存在自体なのか。確かに非存在の脅威を克服する存在の力が伝統的に存在自体と表現されてきたことはその理由の一部であり（これは答え自体の歴史性に関わる→注64）、また真なるものの根拠を真理自体、美しいものの根拠を美自体とする思考法を認める

ならば、存在するものの根拠を表現するのに存在自体という概念を用いるのは了解可能なことである(ibid.: 79f.)。更に存在自体には「神」の存在するものに対する究極性の両面(超越と内在)を同時に表現できるという利点もある。しかし伝統に従うだけならば、超存在、存在の彼方という表現も可能であって、存在自体が選ばれた理由は相関の方法の展開プロセス内の命題Aの位置から分かるように、命題Aが「神」の究極性の概念化を意図している点に求められねばならない。なぜなら超存在や存在の彼方には究極性の内在面を表現するのに困難があるからである。⁽¹¹⁾ また存在の力、根底という具体的イメージに密着した表象(象徴)ではなく、存在自体が選択されたのも、抽象度の高い存在自体の方が究極性の概念化に適切であるという判断に従ってのことと思われる。このように存在の根拠である「神」を存在自体と概念化する場合の「相関の方法」に内在的な理由は、神の問いの定式化が人間存在の存在論的分析によっていること、そして問いが存在の根拠の問いとして把握されたことに求められねばならない。もし神の問いの定式化が別の仕方で行われたならば、「神」の究極性を「無」あるいは「プロセス自体」と表現することも可能だったであろう。⁽¹²⁾ 従って、命題Aは問い(存在の根拠の)一答え(「神」の究極性)という相関の方法のコンテクストにおいてはじめて理解可能になると言わねばならない。

しかし命題Aは答えとしての「神」の全体を概念化するものと言えるであろうか。究極性は神の名の一つの極であっても全体ではない。つまり命題Aはティリッヒの神論のすべてではなく、神論であろうとする限りそこには具体性の極に対応するものが必要となる。この「神」の具体性は「存在としての神」(ibid.: 235~241)に続く、「生ける神」(ibid.: 241~252)で扱われる。つまり命題A(=存在としての神)と生ける神の両者によって、「神」の解釈が可能になるのである。では「存在としての神」と「生ける神」との関係はどのように考えられているだろうか。これらが二つの異なる神に分裂しないためには、両者を統一的に理解する必要がある。ティリッヒの神論(「相関の方法」の範囲内では答えとしての「神」の解釈)の適切性を判断する基準の一つは、神における究極性と具体性がいかに統一されているか、ということである。これは存在自体としての神と人格神(より正確には聖書の人格主義における神表象)をどのように関係づけるのかということに他ならない。

手掛かりは命題A以外の神についての言明が象徴的と規定されていること、

つまり神論における象徴の役割である。『組織神学』では「神」の具体性の極に関わる一切の言明や表象は象徴と解される（第4章を参照）。有限な存在するものに対して第一義的に使用される言葉が、有限な存在するもののカテゴリーを超越するもの（＝「神」）へ転用されるとき、その言葉はその通常の意味とは異なった仕方で、つまり象徴的に使用されていると言われる。人間存在の存在論的分析によって与えられた諸概念、例えば「原因」を神に適用し、神を「第一原因」と呼ぶ場合、「原因」は有限な諸存在の領域で本来的に使用されているのとは違う仕方で（非本来的に）使用される。⁽⁴³⁾原因の本来的意味に原因－結果の連鎖の一つの項を形成するということが含意されるならば（ティリッヒはそう考えている）、「神」はこの連鎖の一項となるという本来的な意味で「原因」なのではない。つまり「第一原因」は象徴的概念である。「神」の具体性の極は神についての具体的言表を要求するが、その際には有限な経験からとられた、つまり有限な経験のコンテクストにその本来的意味をもつ言葉を使用せざるを得ない。象徴は意味の次元に限定して考えれば、本来的意味と非本来的意味という意味の多義性の問題であり、これは古典的にアナログアとして論じられてきた問題に他ならない。実際、ティリッヒの象徴は意味の次元ではアナログアに重なると考えてよい。⁽⁴⁴⁾「神」の究極性と具体性（存在するものとの関係性）の両極構造が神についての具体的言表の象徴的アナログア的性格を結果するのであり、これを命題Aから説明するのが*analogia entis*である。こうして神の究極性を「神＝存在自体」と解釈することによって存在自体と存在するものの間に成立するアナログアを、「神」と有限な存在するものとの関係の説明のために使用することが可能になる。⁽⁴⁵⁾つまりティリッヒにおいては、「神」における両極の統一は究極性の極に基づいて、存在論的概念によってなされているのである。

以上から、存在論と人格神の対立という場合の人格神(a personal God)は「生ける神」で扱われることが分かる。しかしこの問題に入るに先立って、キリスト教の三一論における三つのペルソナ(persona)と今問題の「人格」とが同一でないという点に注意したい。一個のpersonとしての神という意味での「人格神」と三一神論を短絡的に結び付けることに議論の混乱の原因があるのであって、ティリッヒが人格神は紛わしい象徴であるというのはこのことを意味しているである(ibid.: 244f.])。以下本研究では「人格神」を

一個の個別的な存在者としての神という意味で使うことにする。さてティリッヒによれば「人格」は存在論的諸要素の一つである個別化(Individualization)あるいは個別性(分離)において可能になる。⁽⁴⁶⁾人間の人格性は社会関係、特に「我—汝」という対人的関係において成立し、これは人間が他者から分離された個的存在者であることを前提とする。問題は宗教経験における神—人間関係が「我—汝」の関係として経験されるとしても(ティリッヒは「神」は「我—汝」関係において経験されざるを得ないと主張する)、これを対人間におけるのとまったく同じ意味で「我—汝」関係と言うことができるのである。ティリッヒによれば、個的存在者間に成立する人格的關係が神との關係に適用される場合、これは象徴的に理解されねばならない、つまり人格神は「神」についての象徴的表現と解される。神は一義的に人格的(個別的)ではなく、個別化と存在論的両極性の対極をなす参与の極を象徴的に用いることによって、人格であると同時に参与者であると言わねばならない(ibid.: 245) — この主張は人格という象徴が神に対して不適切な象徴であるということではなく、神は人格以上であることを意味する、人格的象徴自体は人間の宗教経験に対してきわめて適切なものと理解される —。こうして神に適用される場合の人格概念の多義性(個別性と参与)によって人格神の象徴性が構成される。ここで重要なのは、この多義性が理論的要請ではなく、宗教経験自体に由来し、「神」の現象学的記述によって与えられたものである、という点である。確かに「神」についての言表の象徴性は存在論的に究極性の側から命題Aに基づいて説明されるが、これは宗教経験における神の具体的人格性が存在自体に解消されたとか、存在自体としての神と人格神が分裂し後者が前者に抽象化され吸収されたとか、ということではない。存在自体としての神と生ける人格としての神の統一が答えとしての「神」を構成するというのがポイントであり、両極の緊張構造における神の二重性が神論の核心をなすのである。神の問いに対する答えの一部にすぎない命題Aが神論の全体とされるとき、神は抽象化されもはや宗教経験の神とは違ったものになる。しかしこれは一面化されたティリッヒである。またティリッヒにおいて、神の具体的象徴への懐疑論に対抗して神の实在性を確保するために、究極性の極が強調され、神の諸象徴がこの究極性との関係において解釈される傾向が顕著なことは確かである。⁽⁴⁷⁾しかし神についての象徴や神認識の具体性を神自身(究極性)から根拠づけること自体は神学的にも正当であり、ティ

リッヒにおいてはそれが象徴論による命題A（神の究極性）からの説明となるのである。ティリッヒの神論の全体は、究極性からの根拠づけと具体的問題連関（文化の神学！）の両面によって構成されているのであり、キリスト教のメッセージにおける神についての諸象徴は、こうした神論の構想の中で人間存在に固有な神の問いへの答えとして解釈可能になるのである（ibid. : 252~289。次節を参照）。

以上より神の問いへの答えとしての神の名が究極性と具体性の両極構造を持ち、これがキリスト教の神のメッセージに関しては「存在自体としての神」（命題A）と「生ける神」（人格神などの諸象徴）の二重性となること、従ってティリッヒにおいてはこれらを両極として含む神の名が最も根本的事実であることが明らかにされた。存在自体として神と人格神とを峻別することに対するティリッヒの反論は次の主張に鮮明に表れている。「私はパスカルに抗して言う。アブラハム・イサク・ヤコブの神と哲学者の神は同じ神である。神は人格でありまた人格としての神自身の否定である」（[1955a:388]）、「世俗的な究極のもの（存在論的諸概念）と聖なる究極的なもの（神の諸概念）は相互依存적である」（[1951a:221]）。この人格的宗教的神と存在自体としての哲学者の神との同一性、相互依存性という論争的主張は、神の名における両極の統一、つまり両極が一つの神の名に属することを考えるとき、了解可能になる。これはヘブライ的キリスト教的神観の本質に関わる。なぜならヘブライ的神をギリシアの存在論において解釈する発端あるいは根拠となった、出エジプト記の「わたしは、有って有る者」（Ex. 3. 14）という名と、続く「あなたがたの先祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神である主」（Ex. 3. 15）という名は同一の神についての名だからである。前者の名自体は確かにギリシア哲学の存在論から区別されるヘブライ的思考法に属するものであるが、これは人間存在の根拠の探究という広い意味における存在論と無関係ではないのであって、この名自体が人間に対して自らの存在の根拠を哲学的に思惟するように要求していると解釈することは決して不可能ではない。「有る者」という名が後者の生ける神・人格的な神の名と併置されていることは、神の二重性・両極構造がキリスト教の神の本質に関わることを示す。⁽¹⁸⁾ また人間の宗教的志向性と「神」（志向されるもの）が相関関係にあることから予想されるように、神の二重性は神と存在するものとの関係の二重性でもある。すなわち神の究極性と具体性の二重性は神と存在す

るものの関係を成立させるが（つまり、アナログア・エンティス）、次にはこうして成立したこの関係が創造的と深淵的という二重性においてとらえられる（ibid. : 237）。先に神（存在自体）と存在するものの関係は存在の力、根底と表現されたが、これらは関係の創造性を表現すると解釈できる。しかしこの創造性は有限な存在するものによっては汲み尽くし得ない無窮、無尽蔵なものであり、また神による新たな存在するものの創造は既成の古い存在するものとその存在連関の否定、廃棄を伴う。これは伝統的に深淵と表象されてきた側面であり、こうして神と人間の関係は創造性と深淵性との二重性（→象徴的）において理解されることになる。そしてこの関係の二重性が神の具体的象徴的表現に再び移されるとき、神における根底と深淵という二重の表象を生み出す。このように、聖と俗の関係は聖なるもの自体の内の神的なもの（デモーニッシュなもの）の二重性（創造と破壊、あるいは愛と怒り）を伴う（[1957a:98~106] , [1925a:145~150]）。この思考を更に進めるならば、人間と文化の二重性の理解に至るであろう。そのためには状況とメッセージを『組織神学』におけるような「問い—答え」の一方向的相関関係から双方向的相関関係へ拡張することが必要になるが、それを認めるならば、神と人間の関係の二重性が人間存在の二重性（創造的かつ破壊的、義と罪）に相関すると考えるのは困難でない。つまりメッセージは状況の問いに答えるだけでなく、状況の問題性（人間存在の問題性あるいは実相）を真に顕わにするのである。

以上が「相関の方法」の第三段階であり、状況の分析と問いの定式化が宗教学的、宗教哲学的段階であったのに対して言えば、キリスト教のメッセージの解釈を行うこの部分はより固有の意味で神学的と言えよう。ティリッヒの『組織神学』は全体が神学であるが、答えとしてのメッセージの解釈部分はより固有の意味で神学的教義学的とすることができる。この構造は、神学Ⅰ（『組織神学』全体）「『状況の分析→問いの定式化』（問いの部・宗教学的宗教哲学的）←→神学Ⅱ『答えとしてのメッセージの解釈』（答えの部・教義学的）」と示すことができる。これによって、「相関の方法」の具体的遂行の中で、広義の宗教研究に属する宗教学、宗教哲学、神学の三者が積極的に統合されていることが明らかになるであろう。

第5節. 「神」象徴の解釈と神論

我々は本章において、ティリッヒの『組織神学』の第3部（「存在と神」）の議論の展開を「相関の方法」の構造に即してたどってきた。本節ではこれまでの議論を神論の全体的構図の中でまとめた上で、狭い意味での神論（第3部「存在と神」の後半部分）の構成を明らかにし、またとくに神論における三一神論の問題と神の名あるいは属性の問題を検討することにしたい。

1) ティリッヒ神学における神論の構成

本節に先立つ各節によって明らかになったことは、ティリッヒ神学において「神」の問題は人間の存在と意味の根拠ならびに実存的不安を克服するものの探求（問い）に対する答えとして扱われていること、つまり神論が人間存在に固有な究極的根拠の問い（＝宗教的志向性）との相関において論じられていることであった。この根拠へ向かう人間の精神の志向性自体がどのような仕方で充実されるかは、志向性の構造の分析から説明することはできず、充実の具体的な形態は歴史的文化的な制約を考慮することによって記述されなければならない。伝統的諸宗教（とくに旧約的伝統に依拠する諸宗教）では人間の宗教的志向性は「啓示」という仕方での充実されるわけであるから、狭い意味での神論はまず伝統的な諸宗教における「神」の啓示の現象学的記述、すなわち「神」象徴の現象学からスタートし、神経験の基本構造（Ⅱ－A：「＜神＞の意味」）、ならびにキリスト教固有の問題の解明（Ⅱ－B「神の現実」）へと展開されることになる。

ティリッヒは神の現象学より「神」経験の持つ究極性と具体性の両極構造を導出する。つまり人間における宗教的志向性の充実である存在と意味の根拠としての「神」は人間によってこのような両極構造において経験されてきたというのがティリッヒの分析であり、ティリッヒはこれをキリスト教神学の伝統に基づいて、存在自体としての神とその神の象徴による経験な形態化の両極性として説明する。ここからティリッヒ神学における狭義の神論の構造が次のように導出されることになる。まず、存在としての神と象徴論との関係が説明され、キリスト教的神が存在の意味への問いに対する答えであることが示される（Ⅱ－B－3：「存在としての神」）。これは存在の根拠への答えが究極性の極を持ちつつ、しかもこの究極性の極自体から具体的な形態における経験可能性が導出されることの説明、つまり究極性の極に基づい

た神経験の両極性の説明である。これに続いてキリスト教的な神経験（啓示）において宗教的象徴として具体化された「神」の説明が行われる。これは「神」における具体性の極の説明であるが、伝統的な神学において、神の名あるいは神の属性として取り扱われてきた問題である。⁽⁴⁹⁾ティリッヒは具体的な象徴において経験される「神」を「生ける神」(God as Living)と規定し、とくにキリスト教の三一論との関係に言及した上で(Ⅱ-B-4)、次に「生ける神」の象徴の内容を、1. 人間と被造物全体を創造し、人間との関係を生み出した神の問題（つまり創造論の問題。Ⅱ-B-5）、2. 神の創造行為において可能にされた神と人間の関係、つまり人間に関わる神の問題(God as Related)、とに分けて整理し、それぞれに関連する諸象徴の記述と解釈を行ってゆく(Ⅱ-B-6)。以上より、ティリッヒの『組織神学』の神論の形式が、神の問いの形式（存在論的人間学→存在と意味の根拠、あるいは実存的不安を克服する勇気の根源の問い）に相関した構成を持つこと、つまり「神」象徴の究極性と具体性の両極性という基本構造に基づいて、キリスト教の神経験における具体的な象徴の解釈が行われるという神論の構成が確認できる。本節ではこの神論の構成における、生ける神の問題と三一論との関連を検討し、その後に神と人間との関係を表現する象徴についてのティリッヒの解釈を具体的に分析することにしたい。これによって、ティリッヒの神論の基本的特徴を取り出すことができるであろう。

2) ティリッヒ神学における三一論解釈

ティリッヒの『組織神学』における三一論に関連する議論としては、『組織神学』の神学体系自体が三一論的モデルにしたがって構成されていることは別にして（→第2章を参照）、1. 第2部「存在と神」のA〔<神>の意味〕の神の類型論、2. 第2部のB「神の現実」の「生ける神」、3. 第4部「生と霊」のIV「三一神的象徴」、という三つの箇所が問題となる。これらを分析することによって、ティリッヒがキリスト教の三一論の象徴をいかなる観点でとらえているかを明らかにすることができる。⁽⁵⁰⁾つまりティリッヒにおいて、三一論はまず宗教史における多様な宗教の諸類型の中に位置づけられ(1)、次に生ける神あるいは霊なる神が弁証法的な生の運動を「神」への適用したもの（三一論的原理）として説明され(2)、最後にキリスト教神学の中心的教義としての三一論の教義(3)が論じられるのである。これら三点の

それぞれに関して順次検討を進めていこう。

まず宗教史における宗教の諸類型における三一神論について(STI:218～230)。宗教史あるいは歴史と類型論との関係については論じるべき点が少なからず存在するが(第9章参照)、ティリッヒの言う宗教史とは具体的な場所、時間、人物に関する実証的な歴史というよりは、人間存在の構造(本質と実存の混合)から理論的に構成された理念的な歴史のプロセスであり、この理念的な歴史的变化の枠組みにとって、類型の構成は本質的な位置を占めているのである。ティリッヒは宗教現象を、多神教(普遍的、神話論的、二元論的)と一神教(モナルキア的、神秘主義的、排他的、三一論的)の諸類型に整理するが、「宗教史の類型論的分析の一般的なアウトラインは神観念における諸要素の緊張から生じる。人間の究極的関心の具体性は人を多神教的な構造へと駆り立てる。これに対する絶対的な要素の反動は人を一神教的な構造へと駆り立てる。そして具体的なものと絶対的なものとの間の均衡の必要から人は三一論的な構造へと駆り立てられるのである」(ibid.:221)。このように究極的関心の基本構造(具体性と究極性の緊張)から理論的に構成された宗教史の枠組みの中で、三一論的神観念は「神」象徴の中で絶対的要素と具体的要素とが不可分に結合しているという事態から必然的に要求されるのである。ティリッヒの宗教思想の発展過程を見ると、初期のシェリングをテーマとした学位論文から最晩年のシカゴ大学での講義に至るまで、宗教史が繰り返し論じられ推敲されていることを確認できるが、人間の精神構造自体の諸要素の緊張から宗教の諸類型の相互連関を説明しその中に三一論的一神教を類型の総合・均衡点として位置づける、という姿勢は一貫している(第9章参照)。この思考法を支えているものは、「神」の類型と人間の究極的関心の両極構造の類型(究極的関心の具体的現象形態の諸類型)との相関性という考えである。おそらくこの人間精神と神観念との相関という発想は、初期のシェリング研究で扱われるシェリングの言う神統記のプロセスの理論(神統記は神において統一されている諸原理が人間精神の中で緊張をはらんだ仕方で展開するプロセスの神話論的表現と理解される)に遡るであろう(第4章参照)。

次に弁証法のプロセスとしての生の原理としての三一論的原理について(ibid.:249～252)。ここでティリッヒは、その具体性において経験される神、つまり「生ける神」という象徴的表現を問題にする。ティリッヒによれ

ば、「神の存在は存在自体である」という命題（これ自体は非象徴的である。第4章参照）が「神」の究極性の極に対応しているのに対して言えば、生ける神という象徴は「神」の具体性の極に対応しており、またこれは存在としての神に比較して神の動的性格を表現するのにより適している。それゆえ、聖書における神の擬人的神観の大部分を総括するに相応しいものと説明される。生命は可能的存在が現実的存在となる過程であるのだから（[1963a:30]）、生命概念を可能的存在と現実的存在の区別を越えた神の存在に字義通りの意味で適用はできないが、神が純粹現実態(*actus purus*)として動的性格を喪失した存在（すべてのものを動かすがそれ自体としては静寂の内にある神）ではないことを表現するには適当と考えられるわけである——ティリッヒはトマスの言う純粹現実態をこのように解釈する（*ibid.*:247f.）——。⁽⁵¹⁾これと同様の仕方ではティリッヒは、人間存在の存在論的構造分析によって得られる諸概念、つまり存在論的要素（個別性—参与、力動性—形式、自由—運命）、存在論的カテゴリー（時間、空間、因果性、実体）が象徴的な仕方では「神」の動的生命の象徴的表現として適用できることを説明する。「カテゴリーの象徴力が神の被造物に対する関係において現れているのに対して、要素は神的生命自体の本性を象徴的に表現する」（*ibid.*:243）。

因果性と実体が神と被造物の関係に適用されるとき、つまり神と被造物の関係が因果性、実体というカテゴリーの観点から見られるとき、神は第一原因(*prima causa*)あるいは究極の実体(*ultima substantia*)と象徴的に表現される。先に（そして第4章でも）論じたように、第一原因とは人間が原因と結果の連鎖の中で経験するようなその字義的意味における原因ではない。神が世界の原因であるという場合の原因は、類比的あるいは象徴的に語られているのであり、ティリッヒはそう考えることによって、「実体と因果性とのとの区別は消滅する。なぜならもし神が原因と結果の全系列の原因であるならば、神は生成の全過程を支える実体となる、からである」（*ibid.*:238）と主張する。この区別の消滅ということ自体が、神に適用された因果性と実体概念の象徴としての性格を表している。他方存在論的カテゴリーに対して、存在論的要素はいわば神的生命の内的構造の象徴となる。ただし、人間の有限な存在においては両極構造を構成するそれぞれの要素が交互に緊張関係にあり、さらに実存的疎外状況において構造解体に至る危機をはらんでいたのに対して（→実存的不安）、存在自体としての神においては存在論的諸要素

の解体の危機は永遠に克服されている（したがって字義通りには存在論的要素を神に適用できない）。⁽⁵²⁾ ティリッヒによれば、各両極性の中の、個性、力動性、自由という第一要素は自己・世界という基礎的構造を持つ人間存在における自己の側、つまり主観的側面を表現し、参与、形式、運命という第二要素は世界の側、つまり客観的側面を表現するが、⁽⁵³⁾ 例えば「神は自由である」と象徴的に語られる場合、それはあらゆる形式性や本性に備わった運命的規定（神が神であるための規定）を無効にする恣意的自由ではなく、「神の運命との絶対的で無制約的な同一性における自由なのである」（ibid. :244）。

以上より、動的存在者としての神（あるいはそのような存在として経験される神）を表現するために、「生ける神」を具体的に象徴的に記述する多くの概念的表現が存在論的分析から取られることが判明したわけであるが、それらを統合するのが「霊」という象徴である。なぜなら、「霊は存在論的諸要素の統一であり、生の目的（テロス）である。存在自体は生として現実化され、霊として成就する」からである（ibid. :249）。つまり「神は霊である」という言明は霊としての神が神的生命に対する包括的象徴であることを意味する」（ibid. :250）。我々はここにおいて三一論的原理に到達する。つまり、神的生命のプロセスは、三一論的諸原理によって構成される。人間において経験される神的なものの内部には神的深淵（力の要素）と神的ロゴス（意味の要素）という二つの原理が区別された。神的生命においてはこれらの原理は統一されていなければならない。第一原理である深淵が見失われるとき、神はその神性を奪われ、近代の合理主義神学が行ってきたように一つの道徳的理想へと合理化されることになる、また第二原理なしの第一原理だけにされるならば、神は混沌となり、デモーニッシュな「裸の絶対」となる。したがって神的生命が創造的根拠であるためには神の内にこれらの二つの原理を統合する第三の原理が存在しなければならない。これが霊の原理である。こうして神的生命は三つの原理の統一体によって象徴されることになる。我々はここにティリッヒがシェリングの、とくにその『人間的自由の本質』や『神話哲学』の思惟の伝統に立っていることを確認できるであろう。⁽⁵⁴⁾ しかしキリスト教の三一論との関係で重要なことは、確かにシェリング的な神的生命の「三一論的原理は生ける神について有意味に語られるときには常に現れる」ものではあるものの（ibid. :251）、その考察自体はなおも「三一

神のキリスト教教義ではない」(ibid.)という点である。つまり、キリスト教の神論の形成過程が示すように、「三一神についてのキリスト教の教説はキリスト論的教理の確証」なのである(ibid.:250)。神的生命や生ける神というテーマとの連関で論じられる三一論的原理はキリスト教に限定されない生ける神一般(あるいは生きた神経験一般)についての有意味な語りに属しているのであって、キリスト教の固有の三一神論を問題にするには「イエスはキリストである」というキリスト論的主張から出発しなければならない。

(155)

次にティリッヒが三一論に関連した第三の部分である「第4部のⅣ：三一神の象徴」へ考察を進めよう([1963a:283~294])。ここでティリッヒは三一神論の教義自体を問題にする。まず、第一巻の生ける神との関係の説明を、三一神論の動機づけとして繰り返した後で(生ける神の宗教経験の構造、神的なものへの生の概念の象徴的適用など→三一論はパラドックスではなく、生の弁証法的構造の表現である)、三一神論の解釈へと向かう。この解釈のポイントは以下ようになる。1. 三一神の象徴は、人間の宗教的問いへの包括的な答えである。つまり人間の本質存在の有限性(不安)、人間の実存存在の疎外(罪)、本質と実存の混合としての歴史的現実の生の曖昧さ、これらに対するキリスト教の答えを表現する、父なる神、子なる神(キリスト)、聖霊なる神を統一するのが三一神論の象徴なのである(ibid.:285f.)。2. したがって三一神論は父なる創造の神、子なるキリストの神、歴史において現臨する聖霊なる神の議論が終了した後に、つまり神学体系の最後に位置づけられるべきであると、ティリッヒは考える。この点で、ティリッヒはバルトに反対して、シュライエルマッハーの側に立つ。⁽¹⁵⁶⁾ 3. 三一神論がキリスト論的主張を前提にしてそれを確証するものであるならば、三一神の教義の現代的意義の問い直しの作業は、キリスト論の問い直しの作業と緊密に関連しなければならない。この点に我々はティリッヒの神学的主張の中心点の一つを明確に読み取ることができる。以下、『組織神学』のキリスト論における議論をもとにして、この点を考察してみよう。

ティリッヒは『組織神学』の第3部「実存とキリスト」のⅡ-C「キリスト論的教義の評価」の中で「現代神学のキリスト論的課題」を論じている([1957a:138~150])。ティリッヒはキリスト論の古典的定式(カルケドン信条)の根本性格がキリスト教のメッセージの実質を教会内外の歪曲から守

ることを意図した「防衛的教説」であることを説明した上で——つまり三一神論もキリスト論も抽象的思弁の事柄ではなく、デモーニクな歪曲を防ぐというきわめて実践的意義を有していたのである——、現代神学において再解釈、新しい定式を必要とする理由（つまり古典的定式の限界）を次のように説明する。1. 人間の経験的領域にその字義的意味を有する概念をキリストにおける新しい存在の現実化の記述に使用することの不適切さ。これは古典的定式における諸概念だけでなく、人間の使用する概念一般にあてはまる問題であるが、おそらくティリッヒの立場から古典的定式とその伝統的解釈の問題性は次のように指摘できるであろう。これまでキリスト教神学における古典的定式の諸解釈においては、キリスト論と三一論における諸概念が象徴的であることが十分に理解されてきたとは言えず、それによって不毛な思弁的論争に陥ることになった、と。ただし、これは今の議論の連関でティリッヒが提出する主たる論点ではない。2. ティリッヒが古典的定式の問題点として注意を促しているのは、そこで使用されている概念（*natura*, *persona*, *substantia*など）がギリシアの存在論の伝統から借用されているという事実に関わっている。つまりギリシアの存在論的概念の持つそれ特有の不適切性である。これはハルナックの言うキリスト教のギリシア化の問題にも当然関わるが、ここではこの論争自体について立ち入って論じる必要はない。⁽⁵⁷⁾ ティリッヒが不適切であると主張するのは、イエスに神性と人性という概念を適用することである。「キリストにおける両性論は適切な問題を提起しているが、誤った概念によってそれに答えている。根本的な不適切さは＜本性＞という用語にある。それは人間に適用されるときには曖昧であり、神に適用されるならば間違いである」（*ibid.*:141）。この＜本性＞概念を教義の定式に導入することによって、父なる神とキリストとの関係をめぐって三一論とキリスト論に関わる一連の激しい論争がなされたことはよく知られた教理史上の事実であるが、それが不適切な概念を用いた論争であった結果、「三一神論の象徴は、もしそれがその根差す二つの経験——生ける神の経験とキリストにおける新しい存在の経験——から分離されるならば、空虚なものになる」という危険が現実のものとなってしまったのである（*ibid.*:143f.）。ここからティリッヒが導き出す現代神学の課題は「過去のキリスト論の実質を表現し得る新しい定式を見出だすこと」となる（*ibid.*:145）。これは第一部で詳しく検討した弁証神学の課題に他ならない。ティリッヒの提案は具体

的には静的な実体概念（本性）を動的な歴史概念あるいは関係概念に置き換えることである（ibid.:148f.）。両性論はキリストに神性と人性という実体的に異なる二つの本性を適用し、キリストとしてのイエスの歴史的出来事の意味を不明瞭にした。「キリストとしてのイエスが神性と人性の人格的な統一であるという主張は、キリストとしてのイエスにおいて神と人間との永遠の統一が歴史的な現実になったという主張に置き換えられねばならない」（ibid.）。新しい存在（＝永遠なる神人統一性、人間の神との本来的な関係と人間の本来の有り方）を歴史において現実化したキリストの出来事がキリスト論の実質的核心点であるとするならば、現代神学は両性論的な定式を動的な関係概念によって再定式しなければならない、というのがティリッヒの神学的な主張である。実体概念から歴史的関係概念への移行という主張自体は現代の様々な神学の試みの中で論じられていることであり、⁽⁵⁸⁾ティリッヒの試みもこの背景から理解することができる。しかし、ティリッヒが彼の言う歴史的関係概念による定式化に成功しているかについては多くの研究者がそれを疑問視するのも事実である。つまり、ティリッヒ神学は存在論的神学であり、キリスト教信仰の歴史的性格に対して不適切であるという見解がかなり一般化している。ティリッヒ神学の基本性格に関わるこの問題は前節で論じたことなので、以下ティリッヒの神論における諸象徴の解釈を具体例に即して検討してみよう。

3) 「神」象徴の解釈と神のモデル

ティリッヒは「生ける神」において、「神」象徴の具体性の極の基本的性格を説明したのに続いて、キリスト教における「神」についての個々の諸象徴の解釈へと進んでいく。これは創造、摂理、神義論、聖性、全能、永遠、遍在、全知、愛、恩恵といった生ける神の具体的な性格に関わる問題、そしてこの神と被造世界の、とくに人間との関係に関わる主要な諸問題を包括している。ここではその個々の点のすべてを論じる余裕はないので、神と人間の人格的關係に関する対照的な二つの象徴である「父なる神」と「主なる神」とを取り上げてみたい（[1951a:286～289]）。

王、審判者、至高者などは主なる神の象徴領域に属し、創造主、救済者、救済主などは父なる神の象徴領域に属する。ティリッヒはこの父と主を次のように解釈する。主なる神という象徴群に属する象徴は神の聖なる力を表現

する。つまり主なる神は神の威厳、被造物との無限の質的差異、永遠の栄光を表現し、実存の疎外状況にある人間に対しては神的律法として現れ、被造物全体を目的に向かって導く神的統治を示す。これに対して父なる神の象徴群に属する象徴は聖なる愛としての神に対する人間の間係を表現する。それは人間存在の創造的根拠、起源としての神、その保持的創造によって人間を保持し、指導的創造によって完成に導く神、実存の疎外の下で本来受容できない人間を恩恵によって義として受け入れる神を意味する。ここで注目すべきことは、主なる神と父なる神とは矛盾対立するのではなく、それどころか相互に不可分的あるいは相互補完的な仕方で結合している、つまり両極構造を形成しているという点である。「それらは分離できない。一方に対して他方を強調する試みによっても、それら両方の意味が破壊される。父でない主はデーモン的であり、主でない父はセントメンタルである」(ibid.:287)。意味と存在の根拠としての、つまり宗教的問いへの答えとしての「神」は人間の経験的領域の様々なものをモデルとして具体的に表現されるわけであるが(→宗教的象徴となる)、ティリッヒの以上の分析から明らかになったことは、その際に対極に位置し緊張関係にある諸モデルが相補的に用いられるという点である。両極的關係にある一方のモデルのみを一面的に強調することは、他方のモデルのみならず、強調されたそのモデル自体をだいなしにしてしまうのである。同様のことは神の愛と正義との関係についても妥当するであろう(ibid.:282~286)。(59)

いずれの場合も、両極の統一がポイントになるのであり、この統一は先に見た人間に経験される生ける神における三一論的原理の統一性に基礎づけられる。つまり神と人間との関係における主と父、あるいは正義と愛という二重性(あるいは両極性)と、「神」経験における二重性(→オットーの宗教現象学の古典的分析)と、生ける神の内的両極性(正確には両極的原理とそれらを統合する原理という三つの原理の統一性)とは相互に相関し合っているのである。このような仕方でキリスト教の「神」に関わる諸象徴を整理することによって、ティリッヒはキリスト教的「神」が人間の宗教的問いに対する全体的な答えとして解釈可能であることを示すのである。

ティリッヒが示す神の象徴における主と父の両極性は現代神学の状況においてきわめて示唆に富んだものと言える。つまり「神」を具体的に表現する象徴、あるいは「神」のモデルとして複数のものが必要であり、それらは相

補的であるというティリッヒの主張は、今後のキリスト教神論の解釈と再定式化の根本に関わっている。「神」や聖なるものについていかなるモデルを形成しているかは個々の宗教的伝統を評価し、相互に比較する場合のポイントであるが、西洋的キリスト教的伝統では、神については主に男性的モデルが使用されてきた（いわゆる男性中心主義）。ティリッヒにおいても「神」について主あるいは父という男性モデルが使用されており、その点でティリッヒも西洋的キリスト教的伝統の枠組みを出てはいないように思われる。しかし、神のモデルとして相補的な諸モデルが必要であるという主張は、男性モデルを女性モデルで補完することを含意してはいないだろうか。この点についてティリッヒは『組織神学』第3巻において次のような見解を示している。「キリストとしてのイエスにおいて顕現したロゴスという点では、それはイエスの有限の特殊性の自己犠牲の象徴であって、男性－女性の二者択一を超越している。自己犠牲は男性としての男性の特徴でも、女性としての女性の特徴でもない。……自己犠牲は性の対立を克服するのであり、これは苦難のキリストの形姿において象徴的に顕になっているのである。……霊的現臨の脱自的性格は聖霊の経験における男性と女性の象徴の二者択一を超越する。脱自は通常それぞれ男性的タイプと女性的タイプに帰せられる理性的要素と情緒的要素と両方を超越する」([1963a:294])。神のモデルに女性的モデルを統合することが、今後の神学の課題になることは十分に考えられることである。⁽⁶⁰⁾なぜなら、ティリッヒが主張するように、「三一神論は閉じられていない。それは捨て去ることもできないし、伝統的な形式において受け入れることもできない。それがその本来の機能を果たすために、つまり神的生命の人間に対する自己顕現を包括的な象徴において表現するために、開かれたままにして置かれねばならない」からである(ibid.)。ティリッヒの弁証神学が目指す新しい歴史状況に相関したキリスト教の諸象徴の解釈の可能性の神学的根拠は、キリスト教の象徴形成とその解釈が完結していないこと、つまり新しい状況へと開かれていることの内に求められるであろう。ティリッヒ神学の積極的な意義を強調するならば、それはティリッヒが伝統的なキリスト教の「神」象徴の本来的な実質を新しい形に表現すること（再象徴化）の意義を明確にし、その具体的方向として、伝統的な実体形而上学の諸概念を歴史的関係的概念に置き換え、また女性モデルを含む相補的な諸モデルへと三一神論を拡張する可能性を示したことにある、と言えるであろう。

第6節. 「相関の方法」と宗教研究の可能性

最後に「相関の方法」における相関の適切性の問題とこの方法の批判的継承について、第3章の議論を確認しつつ改めて考えてみたい。

弁証神学が提起された背景にもどって考えよう（第1章）。現代神学が置かれている状況を今必要な範囲（世俗化との関連）でまとめれば次のようになる。1:近代精神（文化）とキリスト教の分裂は、キリスト教信仰の自己同一性と状況適応性の両面における危機（モルトマン）を生み出した。⁽⁶¹⁾この状況において、シュライエルマッハーは近代精神とキリスト教を相互に自律的であると同時に相互に依存するものとして関係づける試みを行った。ティリッヒを含めシュライエルマッハー以降の神学の努力はこの自律性と相互依存性をいう両立困難な条件がいかに両立できるのかというジレンマ（クレイトンの言うシュライエルマッハーのジレンマ）の解決に向けられてきた。

⁽⁶²⁾2:伝統的な諸象徴の無意味化の危機に端的に示される世俗的な無神論

（神なしに生きかつ考えることが日常生活を規定しているということ）に対して、神の究極性と具体性をいかに確保するかが神学の重要な問題となる

（パネンベルク。第8章）。特に有神論的表象（人格神の象徴を含めて）への批判にいかに答えるかという問題を神学は避けて通ることができない。このような現代神学の問題状況に対して神学的に答える試みの両極端とも言えるものを、ティリッヒは超自然主義と自然主義と名づけ、それぞれ次のように批判する（[1951a:64f.]）。超自然主義とは、状況や人間の宗教的問いを考慮することなしに、キリスト教のメッセージを伝達しようとする試みであり、啓示は人間の理性にまったく異質なものと理解される。つまりそこでは啓示を受容する人間の状況の自律性はほとんど考慮されない。ティリッヒは、状況を無視する仕方で行われる宣教は人間の宗教的問いに答えることができず、結局それ自身の目的であるキリスト教の真理の伝達を行うことさえできない（＝人間にとって異質なものととどまる）と批判する。ティリッヒはバルト神学にこの危険性を見る（第5章を参照）。これに対して自然主義は、キリスト教のメッセージを人間あるいは世界から導き出そうとする立場であり、人間理性と啓示を連続的に捉らえる。自然主義においては人間存在が人間自身にとって問いであるということの深刻さは十分に理解されておらず、自らの内から答えを引き出そうとするその試みは自己矛盾に陥らざるを得ない。

ここでティリッヒの念頭にあるのは「自然神学」における神の存在論証、あるいはヒルシュやドイツのキリスト者におけるようなキリスト教とある特定の民族を同一視する試みである。これら二つの極端な立場に対してティリッヒは第三の道、つまり状況のメッセージへの解消（超自然主義）やメッセージの状況への解消（自然主義）という二種類の還元主義に陥ることなく、状況とメッセージを適切な仕方に関係づける道（ \leftrightarrow 状況とメッセージの二元論的分離）を選び、それを「相関の方法」によって実現しようとした。相関の方法は状況とメッセージの相互独立性と相互依存性という二つの要求に答えること（＝シュライエルマッハーのジレンマへの解答）を目的とする（[1951a:8], [1957a:13~16]）。これはキリスト教のメッセージを、状況からの問いに相応しい答えとして、しかもキリスト教のメッセージの内実の適切な表現として、解釈するということに他ならない。従って、相関の方法の評価は、第一にティリッヒの第三の道としての弁証神学自体の評価と、第二に相関の方法を具体的遂行する際の適切性とに分けて考える必要がある。

第二の点から述べれば、相関の方法の適切性は答えの解釈が状況の問いとキリスト教のメッセージの両方に適切であるか否かによって判断されなければならない。⁽⁶³⁾これに対しティリッヒは答えの形式と内容の区別によって答える。まず答えの形式は問い（状況）に依存する。つまり神の問いが人間の自己の存在根拠についての問いであるということは、それに対する答えが存在の根拠の具体的な表現として解釈可能な形式を取ることを要求する。存在の根拠を指示し開示するものとして了解可能な「神」象徴と、そのような仕方では了解可能であることの適格な説明とが、問いの形式に対して適切でなければならないという条件から要求されるのである。他方、答えの内容はキリスト教のメッセージの内容に依存する（なぜなら問いから答えを引き出すことは状況とメッセージの相互独立性を損なうから）。つまり存在の根拠の内容はキリスト教のメッセージにおける「神」象徴の中に求められねばならないことになる。この二つの要求に対してティリッヒが与えたのが、存在自体としての神と我々と人格的に出会う生ける神の二重性、つまり二重性における神であった。もちろんティリッヒのこの解答をあらゆる状況に対して有効な普遍的解決であると直ちに決定することはできない。むしろ、弁証神学はそのつどの新しい状況に対して繰り返し新たな仕方に関関を試みなければというのが、ティリッヒからの正当な帰結である。状況と相関したメッセー

ジの解釈は常に限定された視点からの象徴解釈にとどまる。しかしティリッヒの解答はティリッヒの置かれた状況と彼の立つ伝統に即してなされたものとして高く評価できると共に、新たに相関を試みる際の重要なモデルとして参照に値するものである。⁽⁶⁴⁾

次に第一の点について。ティリッヒの弁証神学に対しバルトは次のように反論するであろう。「神はただ神によって認識される」、信仰の弁証は意図的になされるのではなく神のよしとされる時に生起するだけであり、意図されない弁証学のほうが一層弁証的效果をもつ、と。⁽⁶⁵⁾つまり争点はキリスト教の弁証の必要性を認めた上で、それが弁証神学として意図的になされるか、あるいはいわば意図されない仕方では生じるか、ということになる。これは部分的には、宗教的問いの分析が神学の一部であるのか、神学とは直接関わりのない哲学的人間学に属するのか、についての見解の相違と考えることができるかもしれない。確かにバルト神学の体系内には状況の分析を行う特定の限定された部門は存在しない。しかしこれはバルトにおいて「状況」が無視されていることを意味しない。『教会教義学』の実に多くの箇所ですituatについて深い洞察が示されている。⁽⁶⁶⁾つまりバルト神学にもティリッヒの言う状況とメッセージの両極が存在しているのであって、両者の違いはこの両極構造が具体化される形態の違いと言える。問題はキリスト教神学としていずれが優れているのかということよりも、どのような状況に対してどちらが適切であるのかということであり、キリスト教神学はその内からティリッヒとバルトの両タイプを生み出すだけの豊かさ（状況に対応する柔軟性）をもっていると考えべきなのである（一般化された相関の方法）。ティリッヒの言うように、ティリッヒ的弁証神学もバルト的ケリュグマ神学も共に教会の機能としての神学に属しているのである（[1951a:1~ 8]）。

我々はティリッヒの「相関の方法」をどのように継承し発展させることができるであろうか。第3章で論じたように、『組織神学』で説明された「問い—答え」の図式、つまり哲学の問いに対して神学が答える一方向的関係は修正される必要がある。ティリッヒ自身の弁証神学のもともとの構想から言っても、弁証とは単なる弁明でなく、むしろ状況に対する積極的攻撃を含んでいる。⁽⁶⁷⁾つまり単に人間存在の問いに答えるのではなく、人間存在の問題性を暴露するところに神学の課題がある。したがって哲学的問いと神学的答えという枠から、哲学と神学の相互批判的コミュニケーションへと相関

の方法を拡張することがティリッヒ自身の持つ可能性の展開となる（第3章を参照）。問題はこのコミュニケーションの基礎をどこに求めるかである。確かにティリッヒは哲学と神学には両者の対立や総合を可能にする共通基盤（common basis）は原理的に存在しないと述べているが（ibid. 27）、しかしティリッヒの弁証神学は神学的循環の内に立つ者とその外にある者との共有される共通根拠（common ground）を前提としており、ここに哲学と神学のコミュニケーションの基礎が求められねばならない。この共通根拠の上にコミュニケーションを可能にする共通の言葉（＝ロゴス）が実現されるのであり、初期のキリスト教の弁証家たちのロゴス論はこの共通根拠の存在を指示していると解釈できよう（[1951a:6, 23~28]）。しかしまたこの共通根拠の上に実現される共通の言葉の具体的形態は時代と状況によって変化し、それに伴ってキリスト教のメッセージの再解釈が常に新たに必要となる。そしてティリッヒは、現代において具体化された共通のロゴスとして、「神の問題」（神の問いの分析と答えとしての神論の展開）に示されたような存在論を位置づけるのである。更に付け加えれば、この相互批判的コミュニケーションは哲学と神学の間にだけでなく、諸宗教の間にも存在すると考えられねばならないであろう。ティリッヒの最晩年における宗教史の神学の構想は、この諸宗教の相互批判的コミュニケーションへの展開を示唆するものと解釈できる（第9章）。

ティリッヒにおける「相関の方法」は神学体系を形成する方法であったが、以上のような拡張によって、「状況とメッセージの相関」の持つ神学的方法論の枠を超える意味がより明確になる。歴史的な存在としての宗教は基本的に「相関」という性格を持つ。その意味で「相関」は宗教思想の基本的カテゴリーの一つと言える。なぜなら宗教に対してその思想や制度を形成する固有の内的論理を認めるとしても、この形成自体は常に具体的状況の中で行われるからである（状況の概念も人間の自己理解とのレベルの区別を行った上で、具体的な社会的状況を含むように拡張する必要がある）。つまり宗教思想はティリッヒの意味における「状況との相関」において形成されるのであって、歴史的社会的状況との相関を考慮することなくしては、その適切な理解は不可能である。もちろんこの考え自体は宗教社会学において基本的に主張されてきたことであり、キリスト教思想に関してはトレルチが強調したことに他ならない。⁽⁶⁴⁾しかしこれは諸宗教の思想や制度の比較研究の有り方に対し

でも重要な示唆を与える。諸宗教の人間論、歴史観、救済観などを内容的に比較し類型化するだけでは十分ではない。それぞれの宗教がどのような状況との相関で、いかなる問いへの答えとしてその人間観、歴史観、救済観などを形成したかを解明する必要がある。状況との相関の仕方を含めて思想や制度を比較するとき、単なる類似や相違の指摘、類型化を越えた十分な意味での比較が期待できるであろう。状況との相関の具体的な有り方にこそ、それぞれの宗教の固有性が最もよく現れるのであって、「相関」を宗教の存在のカテゴリーとして扱うことは宗教研究にとって決定的な意味を持つと思われる。

- (1) トーマス(0) [1977:249 ~259]は、ティリッヒを現代を代表する存在論的神学者の一人に数えている。
- (2) ティリッヒ神学の背景に存在する存在論的な諸伝統についての代表的研究としてはサッチャー[1978]が挙げられる。
- (3) 宗教哲学に限定しても、その成立根拠については宗教と哲学の両側から多くの批判がなされてきた。宗教あるいは神学の側からは(例えばバルト)、宗教哲学は理性の限界内に、あるいは文化現象に宗教を還元し、宗教(バルトの場合はキリスト教の啓示)の固有性を解体するものである、という批判がなされ、また哲学の側からは(例えば論理実証主義)、神や啓示や奇跡といった形而上学的超論理的な要素を含む宗教は哲学の対象とはなりえない、という批判が考えられる。ティリッヒの宗教思想に対しては、この両側から批判がなされており、それはティリッヒの思想が哲学と神学の間、境界において形成されたという事態にも対応している(序論参照)。「境界」(Boundary)が、その両側にある神学と哲学の中心地帯に対する「境界」(Liminality) = 「周辺」をも意味することを考えれば、神学と哲学のいわゆる「中心」からティリッヒの立ついわゆる「周辺」へと激烈な批判が投げ掛けられるのも不思議ではない。なお、ティリッヒはこのうち特に宗教の側からの批判を[1922b]で正面から論じている。
- (4) [ibid.:8 ~11]。宗教的信念、神学的主張が循環論法である、あるいは論点先取をおかしている、という批判は、神学、宗教研究の学問性を論じるうえで重大な指摘である。この問題を十分に掘り下げて論じるには広範な研究が必要であるが、ティリッヒ自身について言うならば、彼は「循環」は避け得ないと考える。ティリッヒにとって、「循環」の否定が問題なのではなく、「循環」の構造を記述し、循環の外に立つ者にそれを説明する可能性が問題なのである。おそらく循環の存在から説明不可能性や無意味性を結論する必要はないと思われる。またこれは、宗教(広義の) = 究極的関心という宗教理解にも関わる。つまり宗教は本来コミットメントの事柄(「心をつくし、精神をつくし、力をつくして主なるあなたの神を愛」する事柄。[ibid.:11 ~12])なのである。第4章の注126も参照。
- (5) 現代、状況、宗教について最も基本的な記述としては、[1951a:3 ~7]。その他、「現代」については特に[1926a]、[1946a]、[1958c]を参照。
- (6) ティリッヒは「世俗化」を宗教自体の構造から論じる(但しティリッヒはsecularではなく、意図的にprofaneを使用する)。[1925a:146~148]、[1963a:98~102]。
- (7) ギル[1975(1988):70~87]を参照。
- (8) 「組織神学」は、人間存在について本質(被造性)、実存(罪)、生(歴史的現実)を区別し、それぞれに対応した問題を区別して扱っている。ここでの神の問いの可能性とは人間存在の「本質」の問題である。
- (9) ティリッヒの神の問いの分析は現代における哲学的人間学の問題として論じられるとともに、古代から現代にいたる宗教哲学思想史の文脈で検討することも必要である。その場合、とくにカント以降のドイツ哲学の思惟の展開が重要になる — この点については、ヘンリッヒ[1960]における「神の存在論的な存在論証」の分析やシュルツ[1957]が参照できるであろう。なおレップ[1986:47ff., 262]はこのシュルツに依拠しつつ、ティリッヒを19, 20世紀の形而上学の展開の文脈において捉えている — 。また、カント

を宗教哲学あるいは形而上学の連関で論じることがカント研究にとっても重要な視点である。古くはA. シュヴァイツァーの研究が存在するが（シュヴァイツァー[1974]）、最近もカントにおける宗教や神をめぐる研究は決して少なくない——例えば最近の『カント研究』の別冊として発表された、シュミュッカー[1980]、サラ[1990]、ヴィンマー[1990]など——。本研究ではとくにビヒト[1985]を参照した。

- (10) サッチャー[1978]、クレイトン[1980]の他に、オマーラ[1968:249～261]、アンナラ[1982]、リスティニーミ[1987]において論じられている。
- (11) ハイデッガーとカントの関わりについては、今我々が問題にしている時期に関して、ベゲラー[1963:80～87]、辻村[1966(1971):245～262]を参照。
- (12) 以下の1～4の区分は、ハイデッガーの『カントと形而上学の問題』の4つの章にそのまま対応している（ハイデッガー[1927]）。
- (13) 純粹直観と純粹悟性→純粹構想力：純粹＝表象作用において表象されるものを予め非対象的に形成し保持する。純粹直観は経験的に直観されるものの地平としての空間と時間の純粹形観(Ausblick)を、純粹悟性はすべての可能な表象的合一に指導を与える統一を予め形成する。「予め形成する」(vorbilden)のは超越論的構想力の働きに他ならない。

超越論的構想力→根源的時間(die ursprüngliche Zeit)：純粹直観は今一系起(das reine Nacheinander der Jetztfolge)としての時間を非対象的に直観する（自ら与えるものを受容する＝純粹自己触発）。純粹構想力は今一系起としての時間を発源させるという意味で根源的時間である。

- (14) 構想力と実践理性あるいは尊敬の感情については、リクール[1960]を参照。

(15) [1927/28:274]

- (16) この「自己－世界」という人間存在の基本構造の理解において、我々はハイデッガーの影響を考慮することができるが、これは『宗教と世界政治』（[1938?]）における「世界概念」の分析にはじめて明確な形で登場したと考えてよいだろう。それは人間であるとは「世界所持」(das Haben von Welt)を意味する、世界を所持することとしての人間存在は、人間が自らに対向しつつ、そこに属している多様性の統一を自分の世界として持つことであり、世界を所持することによって自己（包括的な統一である世界の一部）を持つことに他ならない。「世界を持つということは同時に自己を持つことを意味する」（[1938?:145]）。この「自己－世界－相関は自己の自由を前提にしている」（ibid.: 163）。なお、この[1938?]についての詳細な分析としては、ヤール[1989:338～357]が存在する。

- (17) ティリッヒが挙げる三つの両極的な存在論的要素の対の相互関係、またそれと基本的存在論的構造である「自己－世界」構造との関係については、ティリッヒの存在論の中心的事柄であるにもかかわらず、これまで十分な検討がなされてこなかった。それは、ティリッヒ自身がこれらの諸関係をほとんど論じていないことにも原因があるが、この点を曖昧にする限り、ティリッヒの存在論の研究としては肝心な問題を無視した表層的な分析に終わらざるを得ない。以下、簡単にではあるが、次の三点に分けて分析を行ってみたい。

1. 「自己－世界」と存在論的要素との関係：「自己－世界」構造はティリッヒの存在

論における最も基本的なレベルに位置する。これは、ティリッヒの存在論が展開される場合の経験的所与である「存在論的問い」、「形而上学的衝撃」（「なぜあるものが存在し、無が存在するのではないのか」[1951a:163]）が人間において問いとして経験される前提条件として、取り出される人間存在の基本構造である（この構造を取り出す際のティリッヒの方法論は基本的に現象学的な志向性構造の直観・記述・分析であると考えられる）。これに対して、存在論的要素は「自己－世界」構造を構成する要素、つまりこの基本構造の分節化と考えることができる（ibid.:164f.）。つまり、存在論的問いを問う存在者としての人間の構造を特定の観点あるいは局面で見たときに明らかになるのが、存在論的要素と呼ばれるものなのである。

2. 存在論的要素における第一項（個別化、力動性、自由）と第二項（参与、形式、運命）との関係：存在論的要素は「自己－世界」構造が両極的であることに対応して、それぞれ両極性によって捉えられる。それらの第一項（個別性、力動性、自由）は、「自己－世界」構造における「自己」側面に対応し、存在者の自己関係性の性格を表現する、それに対して、第二項（参与、形式、運命）は、基礎構造の「世界」の側面、すなわち存在者間の相互依存性の性格（世界関係性）を表している。第6章で見るように、この存在論的要素の第一項は神を表現する象徴の素材として用いられるが、その場合も第二項によってバランスを取る必要がある（ibid.:243）。また、第一項と第二項は、ティリッヒの「自己－世界」において、ハイデッガーの「世界－内－存在」における企投性と被投性の対に対応すると解釈することができるであろう。

3. 三つの存在論的要素の間の関係：存在論的要素としてティリッヒは両極的な三つの対を取り上げるが、それらがどのように相互に関係しているかは必ずしも明確ではない。さしあたり、三つの対は、基本的構造を分節化する場合の観点の相違として理解できる。「個別化－参与」は「自己－世界」構造の構造的特徴の中心点を抽出したもの、つまり自己が中心化された自己であるための性格が他の存在者から自己を区別する個別化であり、この自己が世界内における自己、世界を持った自己であるための性格が環境への参与であると考えられる（ibid.:174～178）。この意味で「個別化－参与」は「自己－世界」をその構造性から見た分節化であると言える。神学的観点から重要なのは、「個別化－参与」が人間存在において「人格性－交わり」として経験されることであり、第6章で見るように、人格性あるいは人格神の特質として個別化が挙げられるのはこの議論を前提としている。これに対して第2番目の対である「力動性－形式」は、「自己－世界」構造をその存在性の観点から分節したものである（ibid.:178～182）。この両極性についてのティリッヒの説明は必ずしも明晰であるとは言えず、いくつかの視点が錯綜している。つまり現実存在（Daß）－「あるもの」の本質（Was）という視点、内容と形式という視点、存在の可能性（非存在あるいは質料）と形相という視点、生命力と生命の志向性という視点である。これらが併記されることによってティリッヒの意図は不明瞭なものとなってしまっているが、いずれにせよ、「自己－世界」構造において存在しているものの存在性を両極的な視点で捉えようとしていることは明らかであり、とくに人間存在の現実性である生の両極性へと展開する視点が含まれていることは、『組織神学』第3巻における生の運動との関係を考えるうえで重要な意味を持つと思われる。これら二つに対して、「自由－運命」の両極性は20年代から繰り返し登場する対であり（第5章を参照）、

ティリッヒが神学的観点から選んだ存在論的要素の中でも最も重要な位置を占めるものと言える(ibid.:182~186)。つまり、これは創造の本質から罪・疎外に規定された現実への移行の鍵となる人間存在の両極性であり(→存在論の第3レベルである、本質存在と実存存在の区別の議論へ)、人間存在に神の問いが内在していることを説明するための要となる。これは狭い意味での「自己-世界」の宗教性の観点からの分節化と言えるかもしれない。以上のように、三つの存在論的要素は「自己-世界」をある特定の観点から分節化したものであり、決してこの基本構造の完全な記述を意図してものではない。そのために、『組織神学』第1巻ではこれら選ばれた三つの対の相互関係は十分な説明のないままに個々に扱われるにとどまっている。しかし、後の『組織神学』第3巻では、三つの対が生の変動の三つの方向との対応で関係づけられており、その意味でこれらの相互関係の明確化がなされている([1963a:30ff.])。つまり生の自己統一(中心性の原理)は「個別化-参与」に依拠し、自己創造(成長の原理)は「力動性-形式」に、自己超越(昇華の原理)は「自由-運命」に、それぞれ依拠しているのである。したがって、精神の次元における生の自己統一は道徳として、自己創造は文化として、自己超越は宗教として現象することと説明されていることと合わせて考えるならば、三つの存在論的要素は人間存在の基礎構造である「自己-世界」を人間的生の三つの変動との関係で、あるいは人間の精神の三つの基本的機能との関係で、分節化したものと整理することができるであろう。この『組織神学』の第1巻と第3巻との繋がりとは、ティリッヒの「自己」概念の理解にとって重要な意味を持つ。先に、存在論的諸要素はティリッヒの自己と世界理解の観点あるいは局面に対応していることを指摘したが、「自己-世界」構造における「自己」の極を、個別化、力動性、自由に分節化して論じるということは、ティリッヒが「自己」について、基本的に、自律的で自由な人格としての個人のイメージを持っていることを示している。

- (18) 「まったくあるぬもの」は『国家』476E~477Aのὅτι ὅν, ἀπὸ ὅν ἀπόρρητονであり、知の対象としての「あるもの」と関係を持たないという意味でティリッヒは非存在の非弁証法的概念と呼ぶ。これに対して「あるもの」と異なるが「あるもの」と連関している「あらぬもの」(美に対する非美、正に対する非正)は『ソピステス』の237以下で論じられるものであり、ティリッヒは存在と弁証法的に関係するという意味で、非存在の弁証法的概念と呼ぶ。

- (19) [1951a:186~189], [1952a:155~157]

- (20) [1927c:109ff.]. 存在論的直観あるいは本質直観(die ontologische Anschauung、Wesensschau)については不明な点が少なくないが、そこに現象学における本質直観が含意されていることは明らかである。またカントの「実体-偶有性」のカテゴリー(実在的なものの常住不変性-変易性)と厳密性-不確実性の対応にも注意すべきであろう。なお、ティリッヒの20年代後半に特徴的な存在論的直観、本質直観によって、展開された存在論、歴史論、終末論については、大木[1972:344~348]、ヤール[1989:348~357]などの研究が存在するが、この問題に限らず、20年代後半のティリッヒの「存在論」についてははなはだ不十分な研究状況であるを言わねばならない。

- (21) ティリッヒの「不安」、「勇気」を含む研究はかなりの数に上る。大木[1977(1981):92~116]、サッチャー[1978]、シュタインアッカー[1984:157~188]、ウラノフ

[1985:119 ~136]、コッホ[1989:169 ~206]、ベーク[1991]などが特徴的な分析を行っているが、ほとんどが後期ティリッヒの文献についての研究であり、20年代の、例えばマールブルク講義で創造論、被造性の問題に関連で現れる「勇氣」をも視野にいたれた研究はまだなされていない。

(22) ティリッヒのカテゴリー論の特徴は空間のカテゴリーに対する時間の優位 — 「時間は有限性の中心的なカテゴリーである」([1951a:193]) — の中に求めることができる。これはティリッヒがカントの伝統（「時間はすべての現象一般のア・プリオリな形式的条件である」[1787²:50]）。これは外感の形式としての空間に対して、時間が内感の形式として、人間の経験のより直接的な規定として位置づけられていることに関わる。外感に関わる表象は一端内感に媒介されることによって経験にもたらされる）から継承し、ハイデッガー（「存在と時間」において世界・内・存在は時間性として解明される）と共有する人間存在理解であると解釈することができるが、ティリッヒの独自性は、ティリッヒがこれを宗教類型論の文脈で展開していることである。これは第5章において紹介する歴史解釈の類型（歴史の歴史的解釈と非歴史的解釈）にも重なる問題であるが、それは多神教における空間の優位、一神教における時間の優位という、いわゆるティリッヒの「時間と空間の抗争」(struggle between time and space)の中に明確に現れている。「一般的に言って、無機物の次元が優勢になればなるほど、その領域は空間の優位のもとにある。そして反対に歴史的次元が優勢であればあるほど、その領域は時間の優位のもとにある。生と歴史の解釈において、この事実は、宗教史においてとくに顕著に現れる<時間と空間の抗争>へと導く」([1963a:315])。

(23) ティリッヒにおける「神の存在論証」についての基本文献としては、[1951a:204~210]の他に、[HCT:111~115, 158 ~167, 180 ~193]におけるアウグスティヌス、アンセルムス、トマスら関連する部分、また[1946c]を挙げることができるであろう。「神の存在論証」、とくに「存在論的な神の存在論証」（アンセルムス）は、現代においても様々な観点から積極的な研究がなされている。例えば、哲学史の観点からのコイレ[1923]、神学の観点からバルト[1931]、分析哲学あるいは論理学の観点からハーツホーン[1965]などが代表的であり、神経験の表現として（コイレ）、知解を求める信仰の証し・運動（→神学の方法）として（バルト）、卓越した推論として（ハーツホーン）、評価されている。これらの特徴は、アンセルムスの議論を「神の存在」についての文字通りの「論証」としてではなく、神を経験する人間の経験内容の表現としての評価することに求められるであろう。またこれらの他にもヒックやゲーデルなど多くの研究が存在しており、「神の存在論証」をめぐる研究状況はきわめて錯綜している。最近の研究状況については、ブレッチャー[1985]、マイクスナー[1992]などを参照。これらの中で、ティリッヒの立場を検討するとき、ティリッヒも「神の存在」の「論証」としてではなく、人間の経験の側の問題（人間存在における無制約的な要素が内在する仕方の問題）として解釈する点では、バルトらと類似の傾向をもつを評価できるであろう。しかも、それがティリッヒの宗教哲学の基本的立場自体に関わっているという重要性に関しても（第8章を参照）、バルト神学の場合に似ている。しかし、ティリッヒにおいて、人間存在における無制約的な要素の内在の問題がかなり微妙な点を含むことを忘れてはならない。確かにティリッヒはいわゆる「神の存在論証」は論証ではないと述べるが、「神

の存在」が「存在自体」であり、神についての議論あるいは思惟の前提であると位置づけられるとき、ティリッヒの宗教哲学は実質的にアンセルムスの存在論的論証を受け入れていると考えるべきではないだろうか。この点については、ロス[1978:70~107]の詳細な議論を参照。

(24) ティリッヒのBeing と Existenceの用法は曖昧である。彼は神のBeing について語ることは有意味であるが、Existence について語ることは矛盾であると考えているように思われる。Existence は有限な存在者にのみ使用される。

(25) ティリッヒの神の「実存」あるいは「現実存在」に関する最も集中的な議論としては、ロスの研究を挙げることができる。ティリッヒの神について実存概念を適用できないという主張が、神を有限な存在者あるいはその総体としての世界に並ぶ一存在者として理解することへの批判を意図していることを確認しつつ、ロスはそのことから神が単一的な個性であることの否定が必ずしも帰結する必要はないと述べる（ロス[1978:46~69]）。これは存在自体としての神の存在、それ以外の神についての言表の象徴性というティリッヒの神論の核心部分に関わっており、ロスの批判的ティリッヒ研究をふまえながらより精密な研究を行う必要がある。なお、キリスト教神学における「神の現実存在」の問題については、ダルフェルス[1984]においてまとまった研究が行われている。

(26) [HCT: 112]。なお、アウグスティヌスの真理論については、山田[1977:139 ~226]を参照。

(27) 「組織神学」を含むティリッヒの思想の体系構造についての諸研究については、序論あるいは第1章の注を参照。

(28) 超越的な神の経験世界への現象化は、旧約的伝統に属する諸宗教（ユダヤ、キリスト、イスラム教）では、「啓示」と捉えられ、その場合「言語」が決定的な役割を果たす（井筒[1988(1991):3 ~51]）。しかし、啓示を存在の自己顕現のある形式と考えるならば、これは旧約的伝統の諸宗教に限定されない事柄と考えることができるであろう（井筒[1980(ibid.):259~277]）。また神道的な「神」観念——「尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物」（本居）——については、宮家[1989:387 ~394]を参照。

(29) エリアーデ[1963:93~98]における「閑絶神」(deus otiosus)の議論を参照。

(30) 宗教は人間の自己解放の倒錯した試み（＝自己疎外）であり、神は人間の本質の抽象化、観念化（＝投影）であるというフォイエルバッハの宗教批判の正当性を一定承認した上で、それにどう答えるかが、キルケゴール、ケーラー、バルト、ティリッヒを含む現代神学の重要な思想的課題となった。ティリッヒの場合は、フォイエルバッハの批判を一定認めた上で、象徴や神話など宗教における具体的表象（「神」の具体性）の指示するものの実在性をいかに理解するかが問題となる（詳しくは第8章を参照）。フォイエルバッハ批判がケーラー、ティリッヒにおける神の人格性の相対化に影響したというレップの指摘は重要である（レップ[1986:142~146]）。

(31) アウグスティヌス（『詩篇講解』, PL 37, 1741）、トマス（『神学大全』I, q. 4, a. 2c.）に見られるように、神＝存在自体(esse ipsum)という規定は、キリスト教の有力な伝統を形成している（トマスでは正確には「自存する存在自体」ipsum esse per se subsistens）。神を「存在自体」と解釈することの源泉の一つはプラトン哲学であり、もう一つは出エジプト記におけるモーセに啓示された神の名であるが、これはキリスト

- 教思想におけるヘブライ的伝統とギリシア的伝統の関係を考えるポイントとなる（有賀[1969(1981)]、山田[1979:3 ~10, 31 ~40, 92 ~103]）。
- (32) この点については、クレイトン[1980:10~14]、リスティニーミ[1987:6~8]、ロウ[1989]を参照。
- (33) エドワーズ[1965:212]
- (34) 例えば、「神は存在の根拠であるのだから、神は存在の構造の根拠である。神はこの構造に従属しない。その構造が神において根拠づけられるのである。神は構造である。そしてこの構造による以外の仕方では神について語ることはできない」（[1951a:238]）において、下線をつけた「である」は原文では、イタリックで強調されている。しかし、ここでティリッヒが「神は構造である」と述べていることを我々はどうのように理解できるであろうか。なおこの点はドイツ語訳でも同様である（[STd. 1:276]）。こうした存在論の諸概念の曖昧さの最大の原因は、ティリッヒにおいてハイデッガー的な基礎的存在論とアリストテレス的あるいは伝統的意味での存在論とが混在していることに求められるべきであろう。ティリッヒにおける存在論の変化はシャーレマンの優れた研究の示す通りであるが、今後のティリッヒ研究の課題は存在論の変化を認めたくえでティリッヒにおける諸存在論の重層性を明らかにすることである（シャーレマン[1989a]）。
- (35) ハーツホーン[1952(1982):198 ~232]
- (36) マッコーリー[1966:109f.]、小田垣[1975:285 ~293]、[1983:8~12, 101f.]
- (37) このテーマに関するティリッヒ研究は多数存在するが、内容的に本格的な批判的研究としてはネレンベルク[1966]、人格概念との連関ではレップ[1986]、ヘブライズム・歴史主義との連関では大林[1981]が研究が重要である。なおハーツホーン[1952]のティリッヒ批判もこの視点を含んでいる。
- (38) この対比はティリッヒの『聖書の宗教と究極的実在の探求』（[1955a]）によった。
- (39) 広義的存在論（自己の有り方とその存在の根拠の探究）とその特殊な形態としてのギリシア的存在論の区別については、ヨースト[1967]（人格的存在論！）やエーベリング[1956(1960):201f.]を参照。また大林[1981]の存在論(Ontology)と存在論主義(Ontologism)の区別は同じことを意図している。
- (40) [1951a:64]は「存在の力→存在自体」の移行を、相関の方法の文脈から、「神の問い（存在の根拠の問い）→存在の力の象徴（答えとしての「神」の諸象徴から選ばれる）→存在自体（古典神学における解釈）」と説明している。
- (41) この「存在の彼方」（das Jenseits von Sein und Sinn）というプラトンのプロティノスの表現は27/28年のドレスデン講義で用いられている（[1927/28:269~308]）。「存在の彼方」から「存在自体」に移行は、ティリッヒにおける象徴論の展開（否定神学の止揚）に関係すると思われる。しかしドレスデン講義から50年代をつなぐ、中期ティリッヒ(1933~1945)の研究は始まったばかりであり、この時期のティリッヒの政治神学を存在論との連関で論じたシェーファー[1988]（なお「問い-答え」図式の成立に関連してs. 93~116の記述は重要）にも、この点の議論は見られない。中期ティリッヒの研究としては、この他にライマー[1989]、ヤール[1989]など幾つかの本格的取組が見られるようになってきている。
- (42) ティリッヒにとって「存在」は言葉や行為より基本的である（[1957a:121 ~125]）。

これはティリッヒが哲学的人間学として存在論を展開する理由の一つである。ティリッヒ神学における存在論の批判はこの人間論を射程に入れて行われなければならない。また、ユンゲル[1966:75f.]において論じられるように、バルト神学においても、教義学は存在論ではないが（これはティリッヒにおいても同様である）、存在論的な諸概念の使用は避け得ないのであり、神学と存在論との関係は個々の神学者の問題にとどまらない、キリスト教神学の根本的問題に関わっているのである。なお、トランス[1980:11f.、151 ff.]によればバルトでは神において存在と行為（存在における行為と行為における存在）は等根源的である。

- (43) ラムゼイの「第一原因」についての議論はティリッヒに類似している。ラムゼイは、「修飾語句+モデル」(qualifier+Model)図式によって第一原因（「第一」+「原因」）を分析する。ラムゼイは日常的な「原因」モデルを「第一」という修飾語句によって、神に延長するためには一種の飛躍（ラムゼイの「奇妙な洞察力」odd discernment。ティリッヒではawareness）が必要であると考え。ラムゼイの図式とティリッヒ（象徴・宗教言語論）との一致は偶然ではない（ラムゼイ[1957]）。この点については第4章を参照。
- (44) ティリッヒの象徴論の研究はほとんどが意味の多義性と存在論の問題に集中している。しかしこれらはティリッヒの象徴規定の半分に過ぎない。これについては本研究の第4章を参照。
- (45) ティリッヒのアナログア論については、ネレンベルク[1966]を参照。また最近の研究としては、エルンスト[1988:53ff., 95～101]などが注目値する。詳しくは本研究第4章を参照。
- (46) ティリッヒにおける人格(Person)、人格性(Persönlichkeit)についてはレップを参照（レップ[1986:100～110]）。レップはティリッヒにおいては人格と人格性が内容において類似していること、またいずれにおいても関係概念（倫理的理念、社会的共同体的）と実体概念（人間学的記述、個人的）の両義性があることを指摘する。なおこの両義性は、人格概念の概念史自体の中に見られるものであることに注意すべきである（例えば、RGG²の「人格」の項のパネンベルクによる簡潔な説明を参照）。
- (47) レップの批判はこの点に向けられるが（レップ[1986:30, 52, 76, 116, 208]）、彼のティリッヒ解釈は象徴論などティリッヒの宗教論における具体性を重視する側面を無視するなど、疑問な点が少なくない。
- (48) キリスト教思想におけるヘブライズムとギリシア的思惟の結合を有賀はハヤ・オントロギアと表現する（『キリスト教思想における存在論の問題』有賀鐵太郎著作集4 創文社）。これはヘブライ的思考法であるハヤトロギアを底に持っているオントロギア(192)であり、このハヤ・オントロギアにおけるハヤトロギアとオントロギアの関係はトノーシス（緊張関係）と説明される（『信仰・歴史・実践』有賀鐵太郎著作集5 所収の「神学的原理としてのトノーシス」を参照）。これはティリッヒの言う、存在論と聖書の宗教の人格主義との緊張関係(tension)と少なくとも構造において類似する。しかしこの緊張関係が存在論的概念によって説明されているという点で、ティリッヒは存在論の立場にとどまったと言わねばならない。しかしティリッヒ自身は自らの解決に最終的に満足しているわけではない(MW, 4, 388)。またティリッヒが西洋のキリスト教的伝統

に規定された自らの「状況」に立つ限り、存在論との関わりは運命的であった、という
ヌーヴォー[1989:37]は正しい。

- (49) 神の名、神の属性の問題は、伝統的な教義学の神論においては神の存在や認識、そして神の本質といった諸問題に続いて論じられるものである。例えば改革派の伝統においては、自然神学と啓示神学、聖書といった神認識の問題、そして神の存在と観念の問題に続いて、神の属性が議論され(ヘッペ[1861])、またルター派の伝統においても自然的そして超自然的な神認識、神の現実存在の確実性、神の本質に続いて、神の属性が論じられる(シュミット[1979])。神の属性については、その意味づけは神学者によって様々であるが — 例えばシュライエルマッハーでは神の属性として、全知、全能、永遠性、不変性、唯一性、無限性、単一性、完全性などが説明されるが、それは形而上学的思惟によって客観的に導出されるような性格のものではなく、「絶対依存の感情」という主観に即して論じられる(シュライエルマッハー[1830²: 255 ~ 263]) — 、神認識、神の存在、神の本質、神の属性という一連の問題連関は近代以降の、あるいは現代の神学においても基本的には変わっていない(シュライエルマッハー[1830:267 ~ 306, 444 ~ 459], [1831:449 ~ 457]、バルト[1940, KD, II/1]、ブルンナー[1946(1972): 121 ~ 207]、熊野[1954(1980):107 ~ 147]、パネンベルク[1988:365 ~ 483])。「『神の本質的な諸特性は神的属性であり、それによって神の本質についての真理はそれ自体において認識されるとともに、他のすべての諸本質から区別される』(Proprietates Dei essentiales sunt attributa divina, quibus et essentiae divinae veritas in se innotescit et ab omnibus aliis essentiis discernitur, [Polan II, 7])。神的属性(Eigenschaften)は神の本質や存在から異なったものとして思惟されうような、神の本質や存在から区別される何かではない。また属性は、その総体が神的存在の統一を表現するような、神的存在の部分でもない。また神の本質がそれなしにも思惟可能であるような、偶然的な何かでもない。なぜなら、神の本質の中には、神自体でないものは何も存在しないからである。むしろ神の属性は世界との関係における神の本質自体である」(ヘッペ[ibid.:42])と言われるように、ここに存在するのは自然神学的あるいは形而上学的な存在、本質、属性という連関である。この構造はティリッヒにおいても同様であるが、ティリッヒの場合は存在・本質—属性という連関が、存在としての神と生ける神という対比において、つまり「神」における究極性と具体性の二重構造に対応するものとして展開されている。

- (50) ティリッヒの三一論に関連した研究としては、ドゥアリイ[1975]、茂[1986:206 ~ 216]などが存在するが、おそらくこのテーマを主題的に扱った本格的な研究はほとんど存在しないと思われる(クロスマン[1983:177]) — 例えば、ティリッヒの「組織神学」全体を扱った藤倉[1988]では、三一論はもっぱら注において触れられるにとどまっており([1988:118 ~ 122])、その点は茂[1971:158 ~ 162]も同様である — 。これはティリッヒ神学の研究がかなり限定されたテーマに限定されているという現状を反映している。

- (51) ティリッヒのトマス解釈については[HCT:180 ~ 198]が最もまとまったものと言えるが、このトマスの純粹現実態(actus purus)への批判は現在のトマス研究の立場からは見るとき、おそらく問題적であると言わねばならない。これはジルソン以降のトマス研究において、神の「エッセ」のアクトゥスとしての性格性、神の純粹現実態が「エッ

セの純粹現実態」であること、つまり「動かされずして動かす」ということではなく「在らしめられずして在らしめる」という意味で神の純粹現実態は理解すべきであること（つまり、これは動的－静的の対比の問題ではない）が明らかにされてきているということであり（山田[1978:22～28, 489～503], [1979:49～61]）、このようなトマス研究の進展に伴って、ティリッヒのトマス理解は修正される必要がある。

(52) 神における諸要素の緊張が永遠に克服されているということは、シェリングの『自由論』に即して言えば、神においては悪の可能性（実存と実存の根底との、神と神の内の自然との区別）の現実化が永遠に克服されているということを意味する（シェリング[1809]）。暗い第一原理と光の第二原理（悟性の原理）との生きた同一性の原理としての精神が、神における諸原理の分裂を不可能にしている。しかし、「神においては分裂的でないこの統一性は人間においては分裂的でなければならない。これが善と悪の可能性である」（ibid.:364）。この問題についてティリッヒはその学位論文[1910:27～50]において分析を行っている。

(53) [1951a:243]。この問題については、本章の注17を参照。

(54) ティリッヒのシェリング解釈については、[1910]、[1912]の二つの学位論文の他に、まとまったものとしては、[HCT:437～448]、[1955f]を挙げることができる。またティリッヒとシェリングとの関係に関わる研究としては、第3章の注7を参照。

(55) 歴史的にはキリスト論の論争（カルケドン）に三一論の論争（ニカイア）が先行しているが、内容的あるいは原理的にはキリスト論が三一論に先行するというティリッヒの教理史の理解については、[HCT:79f.]、[1957a:139]を参照。この教理史の理解の正当性については、バネンベルク[1964(1982):158～185]から確認することができるであろう（ロゴス・キリスト論における父と子の内的区別→三一論的思惟の発端）。

(56) 教義学の体系における三一論の位置づけについては、バネンベルク[1988:305～326]において中世、宗教改革から現代に至る簡単な説明がなされており、またモルトマン[1980:17～35]からもモルトマン独自の問題意識からではあるが、現代における三一論の位置づけを理解するための歴史的背景について知ることができる。なお、ここでティリッヒの三一論の位置づけがバルトよりもシュライエルマッハー的であると言ったのは、あくまで神論、キリスト論、聖霊論の展開に対する三一論の位置の問題（シュライエルマッハーの『信仰論』の第2版では、三一論は体系の最後の§170～172で簡単に扱われているに過ぎない）に関してであり、「三つの神の位格についての教会的教えはキリスト教的自己意識についての様々な言明の単なる寄せ集めとして、第二義的であり、あの（キリスト教の）唯一神論に何らの変更を加えるものではない。それゆえ、人間が自分のキリスト教的自己意識について語ることによって、神について語るだけで十分である。三一論は余分である」（バネンベルク[ibid.:19]）というシュライエルマッハーについての批判がティリッヒにもあてはまるかは別問題である。この問題については、シュライエルマッハーからバルトに至る神学の展開の中でティリッヒの三一論を検討することが必要であり、現在のティリッヒ研究はこの点について十分な解答を与えるに至っていない。

(57) ティリッヒのキリスト教の教義あるいは思想の歴史的理解に対して、ハルナック、とくに彼の『教理史』が大きな影響を与えたことはよく知られてことである。これはテ

イリッヒのユニオン神学校における「キリスト教思想史」講義（HCTの前半部分）がハルナックの教理史を主要な参考書として行われたことにも表れているし（[EW, I:13]）、個人的にもティリッヒが大学の研究者という人生の方向の選択に関して、ハルナックに相談する関係であったことを、我々はティリッヒがハルナックに宛てた1912年の書簡の存在より知ることができる（パウク[1984:204f.]）。しかし、このような影響関係はティリッヒがハルナックの教理史理解をそのまま踏襲したことを意味しない。むしろ、ティリッヒはハルナックが「キリスト教のギリシア化」のプロセスの必然性を理解していない点を批判する（[HCT:23, 515~519]、[1957a:138~142]）。ティリッヒはギリシア哲学の諸概念を神学において使用することがキリスト教信仰の歪曲であり、それゆえ排除されねばならないという見解は、キリスト教古代の神学者に対する適正な理解ではないと考える。またハルナック神学における宗教史とキリスト教史との関係の扱いに関する批判としては、[1965:439]を参照。

(58) 実体概念から歴史的な関係概念へという転換は、モルトマンにおいて、三一論（最高実体あるいは絶対的主体としての神→歴史的社会的三一論）とキリスト論（古代の形而上学的な両性論あるいは受肉論におけるキリスト論、近代の人間論的キリスト論＝イエス論→神の終末論的歴史のキリスト論、父・子・聖霊なる三一神の歴史）の両方に関して見ることができる（モルトマン[1980:25~35]、[1989:56~91]）。また、古代から現代に至るキリスト論の展開については、バネンベルク[1964(1982)]、とくに両性論の問題性（これは結局は神的存在と人間存在とをあたかも同一水準に位置するかのような、本来の意図に即さない語り方から生じたと考えられる）については、[ibid.:291~334]を参照。。バネンベルクはイエス・キリストの主権の理解に関連して、ティリッヒの「歴史の中心としてのキリスト」という考えを高く評価するが、これは『組織神学』では「新しい存在」によって取って代わられてしまったと批判する（ibid.:405）。

(59) 「愛、力、正義」の最後においてティリッヒは究極的關係における愛と力と正義の統一の問題を論じているが、その中で「愛と力と正義の源泉としての神」について次のように述べている。「愛と力と正義を神的存在の真の象徴と見ることは、それらの究極的統一性を見るということの意味する。統一性は同一性ではない。我々が統一性について語るとき、分離の要素が前提にされている。これら三つの概念を神に象徴的に適応することには、何らかの緊張の象徴もまた現前しているのである。」（[1954a:111f.]）、「愛と力の間の緊張が基本的に創造を指示しているのに対して、愛と正義の緊張は基本的に救済を指示している。……愛は愛の他なる業としてではあるが、愛に対立するものを破壊しなければならない。愛は正義したがってそうしなければならないのであり、その正義なしには愛は存在の力を混沌とした仕方では放棄することになるであろう。同時に愛は、その本来の業として、愛に逆らうものを許しを通して救うのである。愛は義認の逆説にしたがってそうするのであり、この義認の逆説なしには愛は法的なメカニズムとなるであろう。これら二つの愛の業はいかにして一つとなりうるのか。それらが一つであるのは、愛は救済を強制しないからである。……愛と力と正義とは神において一つである。しかし、我々は愛と力と正義とが疎外された世界の中で何をなすのかを問わねばならない。」（ibid.:113ff.）。愛の神と正義の神、父なる神と主なる神の緊張的な統一の問題は、このように人間社会あるいは人間関係における愛と正義の緊張関係あるいは分裂と対立

という問題に関わっているのである。

(60) このティリッヒの神のモデルの議論を含めて、現代のフェミニスト神学に対するティリッヒの影響については、シュテンガー[1984]、[1989]（前の論文はデイリーのフェミニスト神学との比較、そして二つともティリッヒの『組織神学』の神論と存在論がフェミニスト神学に対して持つ意義を論じている）を参照。また伝統的な父なる神という男性モデルに対して、女性モデルを統合するという問題に関わる最近の試みについては、マックファーク[1987]を参照。マックファークは現代の神学形成に必要な新しい感受性として、実在の全体論的ヴィジョン（例えばエコロジーの問題）、核の時代に対する責任、人間の諸活動の構成的性格の三つを挙げた上で(ibid.:3~28)、神と世界の関係の理解を支えるモデルに関して、伝統的であるが時代遅れの家父長的モデル（父、主、王）から、イエスの十字架を通した神の世界に対する関係性に相應しいモデルへの転換の必要性を主張する(ibid.:56)。具体的には、母としての神、愛する者としての神、友としての神という三つのモデルである。

(61) モルトマン[1972:12~33]

(62) クレイトン[1980:3~83]。詳しくは第1章を参照。

(63) 答えの適切性という問題は決して単純ではない。それは教師が学生の質問に答える場合を考えればすぐにわかることである。学生の問いに対して、正解を直ちに教えることが適切な答え方とは言えない。むしろ考察の仕方についてアドバイスして、学生が自分で解答を見つけることができるように導くことが適切な対応の仕方である場合が少なくない。同様のことは日常的な会話の進行を検討することによっても確認できる。この点を確認する材料は、語用論の研究書から多くの実例を取り出すことができる。例えば、

A:「何時かしら」

B:「ええと、牛乳配達はまだ来たね」

という日常的に珍しくない会話を考えてみよう(レヴィンソン[1983:97])。この会話においてBはAの質問が要求する情報を端的な仕方では与えていない。しかし、このBの答えは決して不適切であると考えする必要はないのである。日常の会話においては、このように「何時ですか」という質問に対して、「×時×分です」という仕方では答えなくとも答えとして適切である場合が少なくない。これは語用論において、「会話の含意」として論じられている問題である(レヴィンソン[1983:97~166]、グリーン[1989(1990):117~167])。この問題の先駆者はグライスであるが、彼は会話の成立には4つの基本的な会話の格率(maxims of conversation)が満たされていなければならないことを指摘する。それは次の4つのものであり、まとめて協調の原則(co-operative principle)と呼ばれる。1. 質の格率：会話に対する自分の貢献を真実なものにすること。つまり、嘘や十分な証拠のないことを言わないということ。2. 量の格率。必要なだけの情報を与えること。3. 関連性の格率。自分の貢献を関連性のあるものにすること。4. 様態の格率。はっきりと明確に（不明瞭なあるいは曖昧な表現を避け、短く順序よく）述べること。ここで注意すべきことは現実の会話がこの4つの格率を満たしているということ（哲学者の理想？）が問題になっているのではないということである。そうではなく、会話においてそれぞれの発言の含意を推測するという日常的に行われている行為が、協調の原則を会話の参加者が最終的には守っていると仮定することによって可能になるというこ

とが重要なのである(レヴィンソン[1983:102])。先の会話例について言えば、Aの質問に対するBの答えは一見すると「関連性の格率」に反しているように見える。しかしBの発言も深いレベルでは協調の原則にしたがっているはずであると考えれば、AはBの答えを次のような含意として推測することが可能になる。つまり、Bは正確な時間がわからないが、ただ牛乳配達に来たということを手掛かりにAがおおよその時間を推測できると考えている、という推測である(通常牛乳配達は7時前後に来ているという事実をA、Bが共に知っており、BはAがそれを知っていることを知っている、さらにAはAがそのことを知っていることをBが知っていることを知っている……)。推論が可能なのは協調の原理が結局は守られているという仮定が存在するからであり、これはハーバーマスの理想的な発話状況の場合と同様である。以上の語用論における会話の含意の問題を参照するとき、ティリッヒの「相関の方法」が本来目指す、状況の問いに対する適切な答えとしての宗教的象徴の解釈の適切性は、哲学が問い、神学が答えるという図式から予想されるよりも、柔軟なものとして解釈できることがわかるであろう。なお、会話の含意の問題が、格率の故意の違反(floutings)という観点から、隠喩論に適用できることにも注意したい(レヴィンソン[1983:147~162]、グリーン[1989(1990):160~166]、)。また、グライスの格率などについての語用論を隠喩などのレトリックの諸問題に適用することについての批判的議論については、菅野[1985:51~85]、橋元[1989:50~74]を参照。

- (64) メッセージへの適切性は伝統への適切性を含む。なぜならメッセージがそのつどの状況において受容され解釈された歴史が伝統を形成し、メッセージはこれに媒介されるからである。答えとして解釈されるべきメッセージは解釈の歴史(=伝統)を伴う。メッセージの源泉は啓示であるが、啓示はその受容と解釈の歴史としての啓示史を生み出す([1951a:137~144])。従ってキリストの出来事における終極的啓示への適切性はそのメッセージの存在論的解釈の歴史から分離しては考え得ない。
- (65) バルト[KD I/1:29]
- (66) 例えば『教会教義学』の「創造の関連における倫理」(KD, III/4)でバルトは、現代の状況における倫理的諸問題——動物虐待、自殺、堕胎、安楽死、正当防衛、死刑、戦争など——に関する洞察を、自らの神学の観点から体系的な仕方で行っている。
- (67) [1913:46]
- (68) キリスト教思想と歴史的状況との「相関」という視点を実質的に含んだキリスト教思想の分析は、『社会教説』(1912)におけるキリスト教会の社会倫理、自然法の議論の中に明確に読み取ることができる。つまり「教会はその教説を原理的にいかに根拠づけるのか、その根本的性質全体から見て、原理的にいかに近代の社会問題に対処し、またその理念にしたがって対処すべきであるのか」([1912:2])という視点から、キリスト教の社会思想を論じるという立場である。

第三部：宗教と文化

第7章. 宗教とは何か

第1節. 問題状況

宗教研究を開始しようとするときにおそらくまず最初に直面するのは「宗教」概念の概念規定をめぐる諸問題であろう。問題を整理するために、宗教の定義についてのウェーバーの見解を検討することから考察をはじめよう。

「宗教とは何であるかを定義することは、以下の論述の結末においてならばあるいは可能かもしれないが、冒頭からそれを行なうことはとうてい不可能である。もっとも、我々がここで問題にするのは宗教の本質ではなく、ある特殊な共同体行為の諸条件および諸活動である。そしてこの共同体行為の理解は……意味の観点からのみ可能なのである」（ウェーバー[1922:227]）。

ここから、宗教の概念規定に関して次のような問題を取り出すことができる。1. 宗教の定義は社会学的な研究がすべて終了した後においてのみ可能であるとしても、何らかの概念規定なしにそもそも研究は可能か。2. ウェーバーは宗教の〈本質〉には無関心であるが、しかし研究を開始するために必要なのはいわゆる〈本質〉の定義であろうか。もし、何らかの概念規定が必要であるとするならば、その研究の前提となる概念規定とはいかなる性格のものであろうか。3. ウェーバーの採用する〈意味〉の観点からの宗教現象へのアプローチは宗教を理解する上でいかなる意義を持つのか。

まず、1 に対しては、宗教研究はその対象についての一定の知識なしには、つまり対象の何らかの概念規定なしには、不可能であるということが指摘されねばならない。概念規定を含めた研究の前提について無自覚であることは、特に宗教研究の場合決して望ましいことではない。学的な宗教研究は自らが前提とする宗教概念の反省を必要とする。実際ウェーバーの研究自体、決して無前提ではない。つまり共同体行為としての宗教現象の分析は〈意味〉からなされているのである。2 については、宗教学的な研究を開始するのに要求されるのは、すべての研究の終了後にはじめて到達可能な宗教の〈本質〉概念ではなく、厳密で首尾一貫した研究を可能にする宗教概念であると答えられるであろう——「家族」といった社会科学の基本的な諸概念についても同様——。研究を始めるのに必要なのは、現象を分析し説明し、理論化するの

に有効な作業仮説あるいは問題設定である。したがって宗教研究にとって、いかなるタイプの概念規定が存在し、どのような長所あるいは短所を持っているかが問われねばならない。現代宗教学（本論文では宗教社会学に限定する）において特に顕著なものは、宗教概念の実体的規定(substantive)と機能的規定(functional)の対立である。もちろん機能的規定といっても様々であるが、宗教がパーソナリティ体系や社会体系の存立に対して持つ価値や意味（体系において果たす機能）から宗教を規定するのはものは総じて機能的規定と言える。本研究では機能的規定を特定の機能分析（例えば機能主義）に限定するのではなく、包括的なものとして理解したい。これに対して、実体的規定とは例えば「霊的存在に対する信仰」（タイラー）のような宗教現象の実体的内容に即した規定である。3については後に具体的に論じることになる。

従って本章の目的は、この実体的規定と機能的規定の長所と短所、そして両者の関係を、ティリッヒにおける宗教概念の分析を手掛かりにして考察し（第2節）、ティリッヒの宗教論を＜意味＞の観点から分析し展開することである（第3節）。

第2節. 宗教概念の概念規定

ティリッヒにおいて宗教論はティリッヒの思想の中心的に位置する。しかし、シュッスラーの指摘にあるように、これまでのティリッヒ研究はティリッヒの宗教概念をめぐる問題を十分に解明してきたとは言えず、この研究史の欠陥を克服しようとするシュッスラーの研究自体、思想の発展史という視点が欠如しているという点で、決定的な限界をもつ (Schüller[1989:19～28])。思想におけるその中心的位置にもかかわらず、これまで宗教概念の解明が困難であったことについては、ティリッヒ自身における用語のあいまいさ (→思想の体系的分析の必要性) や用語の意味の変化 (→思想の発展史的視点の重要性) にも責任の一端があると言わざるをえない。しかし、さらに問題なのは研究者の側における分析の視点の不明瞭さであろう。従って、分析に先立ち、我々の研究の視点を明確にする必要がある。①ティリッヒにおける宗教概念を、その文脈と関連する諸概念とに留意しつつ、思想の発展史のそって分析する。②分析を進めるガイドラインとして、宗教の概念規定における実体的規定と機能的規定の区別に留意する。③こうしてなされる分析に基づいて、ティリッヒの宗教論、特に宗教の概念規定の特徴を取り出し、思想の発展史における一貫性と変遷をまとめる。

まず、実体的と機能的の区別という分析のガイドラインに従って、ティリッヒの思想の発展史に各時期より宗教概念の規定に関わる重要な箇所を引用してみよう (なお、下線は筆者による)。

1) 初期 (～1918)

- [1]. 「宗教の本質は何かある精神活動の一形式にもとめるべきではなく、人間の精神性自体に求めるべきである」 ([1910:94f.])
- [2]. 「宗教関係の現実性、実体性は神に対して完全に義務づけられているという感情に現れている」 ([ibid.:103])

2) 前期 I (1919～1925)

- [3]. 「宗教的原理と文化的機能との結合を通して、特殊な仕方で宗教的な文化領域が成立可能になる。すなわち神話あるいは教義といった宗教的認識、祭儀といった宗教的な美的領域、聖化といった人格の宗教的形成、固有の教会法と共同体倫理とを伴った教会といった宗教的な社会形式である。これらの諸形式において宗教は現実的であり、宗教的原理は宗教以外の文化的機能との結合においてのみ現実存在 (Existenz) となることができる」 ([1919b:73])。

[4].「さて他の諸機能と並立せず、またそれらの統一性でもない、精神の一機能が存在する。それはそれらの諸機能において、そしてそれらを通して表現される。それは無制約性の機能である。それは根源的機能であり、…逆説性によってのみ機能と名づけられる」([1922b:85])

[5].「本質に従えば、教会と社会とは一体である。なぜなら文化を担っている内実は宗教であり、宗教の必然的形式は文化だからである。しかし、歴史的現実においては宗教と文化は並存しあるいは対立している」([1924a:110])。

[6].「意識が個別的な意味形式とそれらの統一に向けられるならば、それは文化と関係する。意識が無制約的な意味、意味内実に向けられるならば、宗教が問題となる。宗教は無制約的なものへの志向性であり、文化は制約的な形式とその統一への志向性である」([1925a:134])

3) 前期Ⅱ (1926～33)

[7].「我々の時代の最も重要な宗教的運動は宗教の外で遂行されている。しかしこの出来事は狭義の宗教的領域(die engere religiöse Sphäre)に作用を及ぼさざるをえない。まさに狭義の宗教的領域は文化的な出来事に広範に依存するのであるから、文化的な出来事は狭義の宗教的領域において目に見える仕方で反映されるはずである」([1926a:73])

4) 中期 (1934～45)

[8].「問われているのは特定の宗教的内容ではなく、人間的なものの中に宗教的なものが突入してくる場所、自己－世界－相関の限界である。この限界は限界の彼方を指示する。この問いはまだ世界所有の構造分析の内部にあるのであり、…宗教の哲学であって、神学ではない。…自己－世界－相関を支える根拠は何か、という問いが立てられねばならない」([1938?:177ff.])

5) 後期 (1946～60)

[9].「無制約的な何ものかへの、究極的関心への関係なしには、生の領域は存在しない。宗教は、神と同様に、遍在する。…この両論文(『文化の神学の理念』『宗教哲学における宗教概念の克服』。筆者補足)では宗教の狭義の定義の非弁証法的な使用に挑戦して、宗教の広義の概念の導入が試みられた」([1948b:xif.])

[10].「宗教的であるということは、我々の実存の意味の問いを情熱的に尋

ね求め、答えを受け取る用意があることを意味する。このような宗教観は宗教を普遍的に人間的なものとするが、通常宗教と呼ばれるものとは確かに異なっている。……その最も内的本質における宗教はこの狭義の宗教以上のものである。それは自分自身の存在と普遍的な存在とに関わっている状態である。……この経験によって、我々は深みの次元において生きることとしての宗教の意味を具体的宗教の象徴や制度における究極的関心の特殊な表現から区別せざるをえなくさせられる」([1958c:1f.])

6)晩年期 (1961~65)

- [11]. 「このような用語の意味の最も広い拡張を可能にする宗教の定義は、次のようなものである。宗教は究極的関心、つまり他のすべての諸関心を予備的なものとして制約し、それ自身が生の意味の問いへの答えを含むような関心によって捉えられた状態である」([1963b:293])

以上の引用箇所を中心にティリッヒの宗教の概念の分析を進めよう。

a. まず容易にわかるのは、ティリッヒが宗教を対をなす二重の諸観点から規定しようとしていることである。つまり、本質（原理）－現実(1-2, 3, 5, 10)、根源的機能（深みの次元）－精神の諸機能(4, 10)、無制約的－制約的(4, 6, 9)、人間的・普遍的・精神性－特定・特殊・具体的(1, 3, 8, 10)、究極的－予備的(9, 10, 11)、広義－狭義(7, 9, 11)という一連の対概念で表現された二重の視点である。問題はこれらの様々な対概念相互の関係とそこにあらわれたティリッヒの宗教論の特徴的内容とをどのように理解するかである。本章では特に本質－現実（実存）、広義－狭義の対概念に着目し、それと機能的－実体的との関係を考察にしたい。

b. ティリッヒの規定に現れた一連の対概念は、ティリッヒの宗教論が二つの基本的意図を持っていることを示す。①宗教が他の文化機能・領域に還元されない独自のリアリティーを持つことを説明すること、②宗教を文化との関係で規定すること（宗教はすべての文化機能・領域に関わる）。すなわち一方では、宗教が政治、経済、科学、道徳、芸術などとは区別された特殊な精神的領域であることが説明されねばならない。しかし他方で、これらの文化的諸領域のすべてにおいて「宗教的」と言い得る現象が存在すること、あるいは宗教がこれらの諸領域すべてと動的に連関するという事態が説明されねばならない。⁽²⁾ ティリッヒが宗教を本質－現実、広義－狭義といった二重性において規定する意図は、宗教の独自性（特殊性）と普遍性の両方を説

明すること、しかも文化との関係において整合的に説明することにある（引用の3, 5, 7, 8 など）。

c. このような二重の視点を宗教論に導入することは、宗教論に現れる諸概念の明確化を要求する。まず問題になるのは「機能」である。ティリッヒの宗教の規定として最もよく論じられる「究極的関心」は通常宗教の機能的規定に分類されるが、引用4において「逆説的によつてのみ機能を名づける」と言われるように、ティリッヒは宗教と機能とを結び付けることに慎重である。精神の諸機能と同じレベルでの一機能ではない、この意味では宗教は精神の諸機能と同じ意味における機能ではない、しかし宗教は人間の精神的生にとって本質的で不可欠の働きを担っている、この意味で宗教は機能である。これは次のように理解できる。精神の諸機能が社会システムの平面上（システム内部で）で機能するのに対して、宗教はこの平面自体の存立、根拠に関わっていると。これはティリッヒが使う「深み」という隠喩によく表れている。宗教は社会システムあるいは文化の平面を支える深みであるというわけである。無制約的、究極的、根源的などの表現についても同じことがあてはまる。本論文では以下において、ティリッヒの言う宗教が他の精神の諸機能とはレベルにおいて区別されていることを確認した上で、精神的生に対して固有の作用を行っているという意味で宗教的機能あるいは宗教の機能という表現を用いることにする。このように解すれば、ティリッヒ的にも究極的関心などを宗教の機能的規定と言うことが可能になる。

しかしこれによって直ちに次の問題が生じる。まず、究極的、無制約的と言われる宗教の機能とは具体的に何であるのかが当然問われねばならない。これは後ほど（第3節）論じることとして、まず、「公的な教会の宗教であろうと、個人的な敬虔性の宗教であろうと、そのいずれであっても、言葉のより狭いそして通常の意味における宗教と、我々の考える宗教とはいかなる関係にあるのか」（[1955i:8]）という問題から考察を始めよう。これは、宗教の機能的規定によって、より狭いそして通常理解される意味での宗教（＝伝統的諸宗教）以外のもの、例えば政治的イデオロギーといった擬似宗教も宗教として規定されることになるという問題である。このように、b で述べた二つの視点を含む宗教論を構築しようとするとき、宗教の概念規定が問題化せざるを得ない。ティリッヒはこの問題を狭義の宗教と広義の宗教との区別によって解決しようとする。無制約的、究極的、深みと形容される宗教は

伝統的な諸宗教（＝狭義の宗教）に限定されない。それは文化の諸領域全体において普遍的に見られるという意味で、広義の宗教と規定される。先の引用からも明確なように、この広義と狭義の区別はティリッヒの思想の発展史全体を一貫して貫いている、ティリッヒの宗教論の中心的主張の一つであるが、問題はこの区別がどのように理論的に説明され得るのかである。次にこの問題を宗教の本質と現実との区別という連関で考えてみよう。

d. 深みの次元、究極的関心、無制約的なものへの志向性といった広義の宗教の諸規定は、同時に本質からの規定と言うこともできる。この「本質からの規定」という表現は宗教を人間の本質存在から規定するという意味である。但し、これは宗教を人間としての人間に本来的に備わった、つまり人間性にとって固有のものとして規定するものであって、いわゆる宗教の＜本質＞概念——これにはここで「本質からの規定」と呼んだものだけでなく、後に「現実からの規定」と呼ぶものも含まれる——とは概念規定を行う視点において区別されることに注意しなければならない。ティリッヒは思想の発展史の中で、この本質からの規定のために様々な理論的試みを行っている。⁽³⁾ここではその最後の試みである、生の自己超越としての宗教を取り上げたい（なぜこれを取り上げるかは後ほど説明する）。

ティリッヒは『組織神学・第三巻』（[1963a:11～106]）において生を多次元的統一、可能性の現実化の過程として捉えている（生の現象学）。つまり生は無機的次元、有機的次元、心的次元、精神的・歴史的次元という相互に区別された諸次元の統一（多次元的システム）を形成し、それらの間には、例えば無機的次元の存在を前提として、一定の条件の下で次の有機的次元が現実化するというような、可能性の現実化によって関係づけられた秩序が見られる（進化論）。⁽⁴⁾ティリッヒよればこの可能性の現実化は諸次元の間に見られるだけでなく、そもそも生とは（つまり生きているとは）可能性の現実化の運動として理解されねばならない。次にティリッヒはこの運動が自己同一、自己変化、自己への帰還という三つの要素から構成され、自己統一、自己創造、自己超越という三つの方向（ベクトル）を持つことを説明する（ibid. :30ff.）。つまり、Aという生命体が生きているということ（生命の運動）は、それがAとしての自己同一性を保持しつつ、しかも変化（成長）するということであって、それは変化しつつ自己へ帰還することによって保持される自己同一性である。従って、この運動は自己の中心の回り

を巡る円環的運動（＝自己統一）と前方へ成長して行く運動（自己創造）とのベクトルの合成として考えられねばならない。精神的次元においては、この自己統一と自己創造はそれぞれ道徳性と文化として実現される（ibid. :38～41, 57～62）。さて問題は第三番目の生の運動の方向として挙げられた自己超越である。自己統一と自己創造が水平面（社会システムの平面）での運動であるのに対して、自己超越とはまさに垂直方法への運動という空間的隠喩によって表現されるに相応しいものであって、これが精神的・歴史的次元で具体的に現象すると宗教になる。精神の次元における生の自己超越としての宗教は、崇高なもの、偉大なものへ向かっての精神の志向性であり、カントにおける尊敬の感情に相当する。水平面が意味体系、意味世界であるのに対して（ibid. :95）、垂直線は意味の根拠として意味世界の上に張り渡されたの聖なる宇宙と言えよう（バーガーの言う聖なる天蓋）。以上が生の自己超越としての宗教の概略であるが、ここから次の三つことが帰結する。

まず自己超越性としての宗教は精神の次元を持った人間の生の本質構造に属する。このような宗教を人間存在の本質から規定する試みは、ティリッヒと共に宗教の機能的規定の代表とされるルックマンにおいても見られる（両者における自己超越の意味に相違点があることはここでの問題ではない）。

⁽⁵⁾ この一致は偶然ではない。つまり、宗教の機能的規定、意味世界と意味根拠の関係性の問題、生の自己超越性という三者の間には緊密な連関が存在するのである。第二にこのような本質から見られた宗教は、道徳、文化と相互に浸透し統合されたものとして理解される（引用5）。つまり、宗教は道徳に対して、道徳的命令の無制約的性格、道徳の究極的目標を与える。また文化に対して、宗教は文化的意味世界にその根拠を与える。この道徳、文化、宗教の本質的一致（ibid. :94～98）は生の運動方向の統一性に基礎づけられる。こうして、この人間存在の本質から見た宗教は文化の諸領域と並ぶ、特定の一領域ではなく、すべての諸領域を通して指示される究極的要素と考えられねばならないことになる。しかしこの本質からの規定によっては、狭義の宗教は説明できない。従って、第三の帰結として、歴史的現実性における具体的宗教の成立を説明には別の観点からの規定が必要であることが明らかになる。それを宗教の「現実からの規定」と呼ぶことにしよう。

e. ティリッヒは特殊な文化領域としての宗教の発生を生が本質と実存との混合であるという点から説明する（ibid.）。つまり生が本質存在とそれから

の逸脱との合成、つまり本質存在の自己疎外であることによって、宗教、道徳、文化の三つの生の運動方向は分裂に陥り、宗教は道徳、文化と並ぶ一領域となる。水平面上における政治、経済、科学、芸術などの領域から区別された狭義の宗教の発生である。他のものと並ぶ特別な領域としての宗教の存在理由は「人間の精神的生がその本来的な根拠と深みから悲劇的に疎外されている」([1955i:8]) ことに求められる。人間存在の本質から見れば、文化の全領域で意味根拠への志向性が現実化可能であるにもかかわらず、生の現実においては意味根拠への志向性が直接意図的に実現されるのは狭義の宗教の領域に限定され、他の領域では意味根拠への志向性は間接的あるいは潜在的なものにとどまる。もし、例えば政治の領域でこれが直接的に意図されるとすれば、それは単なる政治ではなく、ファシズムの場合に見られるような政治的宗教（あるいは宗教的政治）と言うべきものになるだろう。従って、精神的あるいは歴史的実在としての宗教は人間存在の本質とその疎外という二つの要素の混合としての、つまり本質と実存の混合としての生の現実（→両義性）から理解されねばならない（＝現実からの規定）。宗教は水平面上（意味体系内）での特別な領域を形成しつつも、平面の全領域に関係し、狭義の宗教とその他の文化領域の間には、相互浸透と動的な移行が可能になる。

6. 以上より、ティリッヒにおける宗教概念は次のように整理できる。広義の宗教は人間存在の本質から説明され、内容的には機能的規定に対応する。また狭義の宗教は人間の生の現実（本質と実存の混合）から説明され、内容的には実体的規定に対応する。ここで慎重な検討を要するのは、「狭義の宗教＝現実からの規定」として良いのかということである。この問題が生じる原因はティリッヒの概念体系において、本質、実存、生の関係に微妙な変化が見られることにある。これは人間の歴史的現実性は実存＝疎外なのか、生＝曖昧さなのか、ということであり、『組織神学・第二巻』は前の答えを支持し、『組織神学・第三巻』は後の答えを支持するよう見える。ここにティリッヒにおける不整合を見るのは正しい（サッチャー[1978:153～157]）。しかしこの不整合はティリッヒの体系内で解決できないものではない。ティリッヒは『組織神学・第二巻』で本質（創造の善性）と実存（墮罪）との関係を前者から後者への転移・移行(transition)と説明しているが([1957a:29])、これを本質の完全な喪失と解釈する必要はない。実際ティリッヒが墮落＝実存的疎外によっても人間理性の本質構造は保持されると考えているこ

とは明瞭である — ティリッヒがアナログ・エンティスを認めていることなどから([1951a:203]) — 。つまり本質から実存への移行は本質の歪曲、倒錯と理解すべきであって、ティリッヒの思惟の範囲において人間の歴史的現実性は本質と実存の混合としての生(実存的に疎外された本質として現実化した生)であると解釈することによって、議論の整合性を確保することは可能である。これは『組織神学・第三巻』で明確にされた立場である。このような事情から、歴史的現実として具体化した宗教の規定という意味での宗教の規定(人間存在の現実からの規定)は「宗教の本質からの規定プラス実存的疎外(本質の疎外)」という仕方で整理可能であり、この意味における現実からの規定が狭義の宗教に対応するのである。

最後にこれまでの分析を踏まえて、宗教の機能的規定と実体的規定の関係をまとめよう。機能的規定と実体的規定とはしばしば排他的に論じられ、どちらを取るかで研究者が二分可能なほどである。実体的規定の代表者としては、バーガー、ロバートソンが、また機能的規定の代表者としては、パーソンズ、インガー、ルックマン、ルーマンが挙げられる。まず実体的規定、機能的規定それぞれの長所と短所を、これらの研究者を参考に整理してみよう(バーガー[1967:175 ~178], ルックマン[1967:41 ~49], インガー[1970:1 ~23], ロバートソン[1972:34~47], ルーマン[1977:9 ~13])。

実体的規定の長所：1. 通常の常識的な宗教概念に即応している、2. 宗教現象の範囲を明確に限定できる、それゆえ一貫した体系的分析が容易である。

実体的規定の短所：1. 一定の具体的現象が宗教概念の基準とされることによって(例えば宗教の典型としてのキリスト教)、自己中心的な予断が生じがちである。イデオロギー的偏見に陥りやすい。2. 実体的規定はきわめて多様な宗教現象の全体を正当に扱うことができない。

機能的規定の長所：1. 人間存在に固有でしかも普遍的に存在する現象として宗教を説明できる。2. 宗教を文化の諸現象との動的な連関において理解可能にする。

機能的規定の短所：1. 機能的規定には経験科学としての宗教学に異質な規範的要素が入り込み、神学的な議論に巻き込まれることになる。これはティリッヒの究極的関心を念頭において、ロバートソンが持ち出す批判である([1972:47])。しかしティリッヒに関する限り、「機能的=規範的」という批判は正しくない(本質概念と規範概念との区別)。2. 宗教現象の限定が困難になる。つまり宗教と非宗教との境界線があいまいになる。これは、自己超越としての宗教(ルッ

クマン、ティリッヒ）、市民宗教（ベラ）、文化的領域における深みの次元（ティリッヒ）に関して指摘されることである。そのような文化全領域にわたる宗教現象の拡散によって、宗教という言葉は無意味なものとなり（近代科学を宗教の一形式だと称しても意味がない。バーガー）、独立した科学としての宗教学の存立の否定になりかねない。3. 宗教の機能的規定によって、いったんは宗教を広く規定しても、結局は、伝統的で制度的な宗教をそれ以外のものから区別するための別の規定を付加することになる（ティリッヒの広義の宗教に対する狭義の宗教とはまさにこのようなものである）。それならば、最初から宗教を実体的に規定した方がよい（バーガー）。

このように機能的規定と実体的規定はそれぞれ一長一短があり、どちらが宗教学の出発点として適当であるかは単純には決定できない。ティリッヒの宗教論は宗教現象のトータルな理解にはこれら両方が必要であること、またこの事態が人間の生の現実に基づいていることを示唆している。問題は機能的と実体的のあれかこれかではなく、研究者がいかなる問題意識において自らの研究の問題設定を行うかである。もし、キリスト教と諸宗教の出会いといった宗教の多元的状况を分析するには（第9章参照）、「神々への関係を必要要素としない宗教の定義が与えられねばならない」（[1963b:292f.]）。またある特定の宗教の歴史的展開を分析するには、その特定の宗教に焦点を合わせたより狭く限定された宗教の規定が必要になるであろう。従って、宗教概念が研究者の問題設定に応じて選択されるべきものであるという側面を無視して、いたずらに優劣を議論しても得るべきものは少ない。

第3節. 意味の問いとしての宗教

第1節で見たように、ウェーバーは<意味>の観点から宗教現象の理解を試みた(理解社会学)。これは、ティリッヒをはじめとする現代の宗教学者において、意味あるいは価値の問題を宗教論の中心に位置づける研究者が少なくないことからわかるように、単なる偶然ではない。本節では、この宗教と意味の問題の関係を考察することにしたい。前節で残された宗教の機能の問題もこの連関で論じられであろう。まずティリッヒの前期Ⅰの「意味の形而上学」における宗教概念から分析を始め、次にそれを現代の宗教社会学の諸理論を手掛かりに展開するという順序で考察を進めよう。

第一部で説明したように、1923年の『諸学の体系』、25年の『宗教哲学』において、宗教の本質規定は次のような順序でおこなわれた(意味の形而上学)。まずティリッヒは人間の精神行為は意味行為(意味付与行為、意味充実行為)であるということを出発点として、次に意味意識の本質構造の現象学的直観(ティリッヒの言う超論理的本質直観)によって、意味意識から以下の三つの本質的な契機を取り出す。1. 意味連関(Sinnzusammenhang)の意識、2. 意味連関と個々の意味の意味充実の意識(無制約的な意味の現前の意識)、3. 成就すべきものとしての無制約的な意味の意識。つまり一定の意味が意識される場合、その意識はこれら三つの契機によって構成されるということがティリッヒの主張である。まず、意味の意識は意味連関の意識を伴い、「意味概念は体系概念である」([1923a:205])。また晩年のティリッヒにおいて明確に述べられるように、精神行為は意味充実作用(→精神の次元における生の自己実現としての文化)であり、文化的意味世界の創造(the creation of a universe of meaning)を行う([1963a:95])。したがって、ティリッヒにおいて、意味連関と意味体系と意味世界は相互に交換可能な概念と考えられる。精神行為が文化世界の創造行為であり、文化が意味世界の創造であることは、20年代から晩年期に至るティリッヒの基本的主張である。ティリッヒは意味の形而上学の段階では、この個々の意味と意味連関をまとめて意味形式と呼んでいる。次にティリッヒは、個々の意味が意味連関において成立するだけでなく、これらの意味形式の意識には意味連関の根拠の意識が伴うと主張する。つまり意味連関は無制約的な根拠に支えられたものとして意識される(2)。しかし、意味連関はそれ自体としては意味根拠を完全に実現す

るものでなく、無制約的な意味根拠はどこまでも成就されるべきものにとどまる(3)。2と3を総合すれば、個々の意味とその意味連関とはそれ自体によって自らを根拠づけることができず、常に連関＝体系の外から（別のレベルから）の根拠づけを必要とする、その根拠づけなしには意味連関は無根拠なものになってしまう、その意味で人間の精神の創造物としての意味連関はいわば無意味性の深淵の上に漂っている、ということになる。「深淵」は、意味世界が恣意的であることだけでなく、同時に意味根拠から無尽蔵に多様な意味世界が生成可能であること（深淵→汲み尽くしがたい→根拠の無尽蔵さ→意味連関の無限の多様性）を意味するメタファーである。この点が理解されるならば、意味の根拠(Grund)と意味の深淵(Abgrund)が共に無制約的なものの隠喩として用いられることも理解できるであろう。ティリッヒはこの意味の根拠にして深淵である無制約的なものを意味内実と名づける。

以上の意味の形而上学の枠組において、「宗教とは無制約的なものに向かう志向性であり、文化は制約的な意味の諸形式とその統一に向かう志向性である」([1925a:134])という宗教と文化の本質規定が導き出される。意味行為が精神として存在する人間の本質に属することを考えれば、意味の形而上学に基づく宗教の本質規定は前節での宗教の＜本質からの規定＞とほぼ一致すると判断できるであろう。但し、意味の形而上学においては、人間存在の存在論的基本構造のいう問題設定、あるいはこの存在論的本質構造に基づく宗教の規定は明示的には意図されておらず、本質規定と人間の本質存在からの規定とはここでも概念規定の視点を異にしていることは言うまでもない。

さて前節で見たように、この本質規定だけでは現実の宗教現象の規定としては不十分である。つまり意味連関とその根拠というだけでは、その根拠が狭義の意味での宗教によって担われるとは限らない（実際そうである）。意味連関の根拠が狭義の宗教において現実化するには、意味根拠が宗教的象徴として具体的に形態化される必要がある。具体的な宗教となるには意味根拠という形而上学的な理念が具体的にイメージ化され、感覚的な経験の領域にもたらされねばならない（神学的には啓示の出来事、また宗教学的には聖なるものの象徴の生成）。ティリッヒはこの意味根拠の具体的な形態化の性格を逆説(Paradox)と規定する。前期Ⅰの段階では、この逆説の宗教という規定は、意味の形而上学に基づく宗教の本質概念と宗教史の諸事象に基づく宗教の経験概念との二つを前提に構成される宗教の規範概念（神学的宗教概念）

として位置づけられている（[1922b:73f., 81～87], [1925a:152～155, 158～169]）。

意味の形而上学の枠組におけるティリッヒの宗教論の問題点は次の三点に絞ることができる。1:文化が意味世界の創造（意味充実作用）であり、意味意識が意味連関の意識であるということは自明であるか。2. 意味連関がシステム外のレベルからの根拠づけを要求するのはなぜか。3. 意味の根拠の具体的な現実化がなぜ逆説的と規定できるのか。以下順次問題を検討することによって、宗教を意味の問題としての展開することを試みよう。

1:個々の意味意識が意味連関の意識を伴うという主張は、日常的に意味連関が顕に自覚されることを意味しない。意味が意味連関とあるというのは、意味意識の反省・分析のレベルでの言明であり、この反省のレベルにおいては意味が意味連関において成立するということは様々な仕方で説明可能である。例えば、意味とは実体ではなく、差異の体系内における関係的存在であるというソシュール以降あまりにも有名になった説明など。しかし、ティリッヒの意味論の前提として重要なのはカント以降のドイツ哲学の体系論であり（第一部参照）、またその直接的連関において考慮すべきものはフッサールの意味論、あるいはウェーバーの理解社会学、そしてこれら影響下にあるシュッツの現象学的社会学やバーガー、ルックマンの知識社会学である。また意味分析においてフッサールに依拠するという点ではルーマン（少なくとも1970年代半ば以前の）もティリッヒと同じ問題の文脈に位置づけられる。従って、以下我々はバーガー、ルックマン、ルーマンの宗教社会学を手掛かりにティリッヒの宗教論の展開を試みるが、それは思想的に根拠のない試みではない。特に、意味を意識するのは個々の個人であるから、意味意識の連関性、体系性と言ってもそれは単に個人的で主観的なものに過ぎない、従ってこのような議論は経験科学としての宗教学の科学性の基準を満たさない、という誤解を避けるためにも、バーガーらによる人間と社会の弁証法的関係の説明は重要である。つまり日常世界における社会的現実（意味体系＝ノモス）は人間の活動によって生み出されるが、相互主観的な客体として固定化、制度化され、そして個人の意識に再び内面化されることによって個人の主観的現実とアイデンティティーを構成し維持する（外化→客体化→内化。バーガーらの知識社会学自体については、これが個人の主体性の形成を十分明確にこの弁証法的プロセスに組み込んでいないという不満が残る）。⁽⁶⁾ この

ような個人の意味意識と社会的な意味世界との動的な連関を明確に理論化できなかったことはティリッヒの意味の形而上学の限界である。

2:次に意味連関と意味根拠との関係。ティリッヒは意味連関と意味根拠の関係を制約的なものと無制約的なものとの関係として説明する。この議論の背景にあるのはカントの「無制約者の命題」、つまり「制約されたものが与えられれば、制約の総体も、従ってまた絶対に無制約的なものも与えられている、そして制約的なものはかかる無制約的なものによってのみ可能である」(B436)という命題である。⁽⁷⁾ カントの理念の形而上学は悟性的な諸認識の間に成立すべき理性的統一が無制約的なものによってのみ可能になること、また本来悟性のカテゴリーであるものが無制約的なものに対して類推的に(ティリッヒ的には象徴的に)適用されざるをえないことを主張するが、ティリッヒの意味の形而上学はこれらを継承している。おそらく両者において問題なのは、カントにおいてもティリッヒにおいても無制約的なものの規定は形式的であり、その実質的な規定は与えられていないということであろう。これはティリッヒの意味の形而上学における無制約的な意味根拠が本質規定であり、内容の規定でないこと、つまり「無制約的なもの=狭義の宗教の神」という実体的内容を含む関係は本質構造の分析からは導出できないことに対応する。しかしティリッヒの宗教論が現実の宗教経験に関わろうとする限り、無制約的な意味根拠は理念にとどまることはできない。つまり経験へ接続されねばならない。我々はこの接続について、例えばエリアーデの神話論——宗教的人間にとって聖なるものの顕現(ヒエロファニー)は人間がそこで意味ある生を生きることが可能になる秩序ある世界=コスモス=意味世界を創造する、よってコスモスはヒエロファニーによって可能になる——の内に多くの実例を見ることができる([1957])。しかしティリッヒの意味の形而上学が文化的意味世界とその根拠を問題とするものである限り、それを現実の経験へと接続するには、神話や宗教的人間に限定した説明では不十分である。

ここで再び参考になるのが、バーガーの知識社会学に基づく宗教社会学([1967])である。先に我々は人間の生きる世界が一連の弁証法的过程によって秩序ある意味世界として構成されることを確認したが、意味世界が構成されたものであるということ、まさにここから問題が生じる。つまりこの意味世界は人間によって構成され制度を通して客体化されることによって個人に強制力を行使する实在性を獲得し、内化=社会化の過程を通して内的

現実として承認されるわけであるが、この一連のプロセスがうまく進行する（→自明的である）ということ離れては、その意味世界が現存の形態を取らねばならないことに必然的な根拠が存在するわけではない（意味世界の恣意性）。従って、社会システムの変動に際して、あるいは様々な限界状況において、意味世界の妥当性が疑わしいものとなる可能性あるいは危険は常に存在する。そこで意味世界を根拠づけ、安定化させるもの、つまり意味世界の正当化の根拠が社会システムの中に備わっていることが必要になる。「正当化とは制度上の仕組みがくなぜそうであるかの理由」をめぐり問に対する答え」（[1967:29]）であり、「宗教は歴史的に最も広範かつ効果的な正当化の手段であった。……宗教は経験的社會の不安定な現実構成を究極的實在に関係づける」（[ibid.:32]）。こうしてバーガーによれば宗教は次のように規定される。すなわち宗教とは「人間の活動を通して、全体を包括する聖なる秩序を確立すること、つまり常に存在するカオスに直面してそれ自体を維持できるような聖なるコスモスを確立すること」であると（[ibid.:51]）。意味連関が無制約的な意味根拠を要求するのであり、しかもその根拠が狭義の宗教において具体化されてきたという議論を、経験と接続しない単なる形而上学的なものとして切り捨てることはできない。

3:では無制約的なもの（根底であり同時に深淵）と制約的なものとの関係はなぜ逆説的なのか、あるいはいかなる意味で逆説的なのか。この問題に関しては、根底—深淵の対概念とティリッヒの言うヨーロッパ精神史の傍流を形成するベーメやシェリングの思想的伝統との関係（[1926e:269 ~272]）、あるいはそれとキリスト教の終末論との関係（現在の終末論と未来的終末論の二重性は根底と深淵の二重性、つまり意味根拠の現前とその根拠の無窮性の二重性に構造的に対応する）など論じるべき点が数多く存在するが、その中でも特に注目すべきものは、ティリッヒの指摘する聖なるものの経験における存在の聖性と当為の聖性の緊張関係（聖なるものは現臨するものとして経験されるが、しかし人間は究極的なものに到達できない）、あるいは信仰の存在論的類型と道徳的類型の二重性であろう（[1957b:256 ~265]）。しかし、これは宗教現象学（信仰の現象学、つまり信仰現象の記述）としては説得力があるものの、意味連関との関係はこれによっては説明されたことにはならない。したがって我々はルーマンの社会システム論を手掛かりとして意味の問題と逆説との関係の考察を進めることにしたい。

ルーマンは、彼の社会システム論に基づき、宗教を機能的に規定する——但し彼は宗教にシステムの統合機能を割り当てることを批判する点で従来の機能的規定から一線を画している（ルーマン[1977:10f.]）——。ルーマンの社会システム論の詳細な説明をここで行うことはできないが、宗教規定に必要な範囲でまとめれば以下になる。⁽⁷⁾ まずルーマンは社会を有意味なコミュニケーション（伝達、情報、理解から構成され、言語とマスメディア、あるいは権力、真理、貨幣、愛といった象徴的に一般化されたメディアを媒体とする相互作用）のそのつど最も包括的なシステムと規定する。このような社会システムは自己参照的なオートポイエシス・システム（システム構造だけでなくシステム要素がそのシステムの作動によって再生産されるシステム→閉じたシステム）であり、すべての有意味な行為や体験はこのシステムに包括されねばならない。社会システムの成立は複雑性(Komplexität)、不確定性(Kontingenz)、複雑性の縮退(Reduktion der Komplexität)との三点から説明される（ルーマン[1971:26～100]）。まず世界が複雑であること、つまり世界の内には現に営まれている行為や経験において顕在化するよりも多くの諸可能性が存在している、ということがルーマンの前提である（複雑性＝過剰な可能性）。また、システムにおいてこの過剰な諸可能性の中からの特定の可能性が実現するかは環境(Umwelt)の条件に依存し、従って必ずしも予想どおりの可能性が実現するとはかぎらない。つまり顕在化している行為や経験は別様にもありうるという意味で偶然的あるいは不確定である

（システムの恣意性）。それゆえシステムを成立されるには、諸可能性から一定の可能性を実現可能な可能性として選択し、他の可能性を止揚するというコントロールが行われねばならない（複雑性の縮退）。ここで重要になるのが「意味」機能である。ルーマンによれば意味機能は過剰な諸可能性から特定の可能性を選択することにある（選択機能）。つまり意味作用は選択された可能性と選択されなかった可能性を区別し、システムの内と外の境界を確定することである（→意味＝人間の意識的経験の秩序形式）。それによってシステムの自己同一性が確保され、選択されなかった可能性は将来のシステム構成に利用できるようにプールされる（＝止揚）。こうして複雑な世界の中に有意味なコミュニケーションの場（意味構成の場）として、複雑性が縮退された領域（＝システム）が構成され、システムと環境の間には複雑度の落差が生じる。これは意味構成の場には意味の規定されない「地平」が常

に伴うということの意味する（←フッサール）。

さて問題はこのような社会システムにおいて宗教の果たす機能である。ルーマンは77年の宗教論において宗教の機能を暗号化(Chiffrierung)によって規定不能な世界を規定可能な世界へ転換する機能と規定し([1977:26f., 33])、後にこの機能をパラドックスの脱パラドックス化と説明している([1985:6~9, 11])。以下このルーマンの議論をもとに、ティリッヒの言う逆説の宗教についての考察を進めよう。まず、ルーマンのシステム論によれば、意味構成の場としてのシステムに伴う地平はコミュニケーション・システムの外にあることからわかるように、規定不可能なものとして、つまりシステムの内部からはどこまでも到達不可能な「意味」をこえたものとして存在する。我々は世界を全体としてとらえ（＝世界のいわば外に立つ）、その全体の意味に到達したと思うその度に、直ちにまだ規定されていない諸可能性の地平に囲まれていることに気づかざるをえない。従って世界全体の意味あるいは根拠は最終的に規定不可能なものにとどまる（→無限背進のパラドックス）。宗教はこの規定不可能な世界を規定可能なものに変換する機能として説明される。つまり規定不可能な世界全体の根拠は「神」「運命」「霊界」といった独特な形態によって規定可能なものに変換される（暗号化）。これは宇宙論的な神の存在論証における、「原因の連鎖→原因・結果の連鎖の全体の根拠としての第一原因→「神」の存在」、という一連の推論過程に典型的に現れている構造である。

この宗教の機能がパラドックスの脱パラドックス化と言われるのはなぜであろうか。まず注意すべき点はシステムとパラドックスの関係である。有意義なコミュニケーションの総体としてのシステムは、自己言及的であり、コミュニケーションについてのコミュニケーションもこのシステムに含まれねばならない。しかしこれが直ちにパラドックスを構成するわけではない（いわゆる自己言及のパラドックス）。社会システム内のコミュニケーションは自己参照的な循環を生じつつも、滞ることなく進行する。つまりシステム内部に視点を限定する限り、我々はパラドックスに気づかずにすむ。パラドックスが観察されるのは、システムの外に立って、システムの全体性を観察しようとするときである（ルーマン[1986:179f.]）。つまりコミュニケーション・システムの全体をシステムの外から観察するときに、コミュニケーション・システムの循環性が顕になり、システム全体の根拠づけの不可能性が観

察可能になる。宗教はシステムを外部から観察する視点を設定することによって、パラドックスの存在（＝究極的な根拠づけの不可能性）を顕にすると同時に、暗号化によってこの規定不可能性を規定されたものに変換するという仕方、パラドックスを解く。これが、宗教がパラドックスの脱パラドックス化と言われる理由である。

しかし宗教自体が社会システム内の部分システム、つまり一つのコミュニケーション・システムである限り（＝狭義の宗教）、パラドックスは残る。つまり社会システムを外から観察し暗号化する宗教システムを、さらにその外から観察するとき、宗教システム自体がその根拠づけに関して循環に陥っていること、つまりパラドックスを伴っていることがわかる。意味の究極的根拠としての神が、統制的で形式的な無制約的なものという理念にとどまるのではなく、経験に接続され、コミュニケーション可能になるためには、暗号化を通して具体的なイメージにもたらされねばならない（→一つの部分システムを形成）。しかしこの宗教システムの根拠は外部からは規定不可能なものとして観察される。宗教の外から見れば、社会システムのパラドックスを解決する宗教自体がパラドックスに規定されているのである。はじめのパラドックスは有意味な全体世界の究極的根拠づけの不可能性であったが、今度はこの規定不可能性を規定可能性に変換することの、つまり脱パラドックス化のパラドックスである（脱パラドックス化に伴うものとして、外から発見されるパラドックス）。ティリッヒは意味意識が意味連関の意識を伴い、さらにはそれが無制約的な意味根拠への志向性を持つこと、そしてこの意味根拠への志向性として宗教が規定されることを示した。これは社会システムのパラドックスの脱パラドックス化を遂行するのが宗教の機能であるというルーマンの見解と一致する。しかしティリッヒが逆説の宗教と言うときの逆説は、無制約的な意味根拠（内実）が制約的なシステム（形式）内部に具体的な形態において表現される（＝啓示相関）ときの、しかも宗教の外部から観察された逆説である。つまり宗教システムの内部では神の啓示はコミュニケーションの自然な継続を妨げないが、それを外部の文化システムから観察するとき、そこにパラドックスが見出される。キリスト教信仰の中心をなす、神の摂理、ロゴスの受肉、死者の復活、罪人の義認などが、外部（ドクサ）から見るときに逆説（パラ・ドクサ）であるという事態は（[1957a:90ff.）、システムの究極的根拠づけ（＝パラドックスの脱パラドックス化）自体が外

部観察可能な常の一つの部分システムとならざるを得ないということを示している。

次に意味の形而上学の持つ基本的問題点と、ティリッヒの思想の発展史における変遷との関係を考えてみたい（発展史的研究）。1971年に出版されたルーマン・ハーバーマス論争は、それぞれが相手の主張に踏み込んで論争を展開することによって、きわめて重要な問題を我々に提起している。ハーバーマスによるルーマン批判の論点の一つは、ルーマンが可能性の選択という意味の機能分析を行う際にフッサールの意味論に依拠することによって——ルーマンのフッサール批判にもかかわらず——フッサールと同様にモノローグ的な意味概念におちいつている、ということである（ハーバーマス[1971: 171～202]）。この批判が70年代後半の思想展開をへたルーマンに当てはまるかは別にして、これはそのままティリッヒの意味の形而上学への批判としても解釈できる。

意味体験に与えられているものの分析（意味意識の現象学的記述）から、意味問題へアプローチするとき、日常のコミュニケーションや言語行為といった「意味」の持つ相互主観的な連関が失われてしまう。なぜなら、体験の主観性のなかで構成された「意味」は、問いと答え、主張と反論、指令と恭順といった原理的に交換可能な相互主観的な関係を扱うことができないからである。ここに欠けているのは他者との対面状況におけるコミュニケーションである。⁽⁹⁾ それによって、相互に承認し合う諸主体の間で、あるいは発話し行為する人々の共同体において、意味の同一性が保証されるという視点は考慮されないままにとどまることになる。このような意味論に基づく宗教概念は、宗教現象を研究するのに適切な出発点と言えるであろうか。確かに意味の形而上学の時代のティリッヒの思想的課題（とくに初期から前期にかけて）は、宗教と文化の統一的連関（神律的文化）を基礎づけること（文化の神学）にあったのであり（第一部）、意味の形而上学はそのために一定の有効性を持ちえたのは事実である。またこの問題意識はその後も継続的に展開され、それが『組織神学・第三巻』の生の多次元的統一体という構想へ発展することも、ティリッヒの思想の発展史的理解にとって重要なポイントである。しかし、相互主観的なコミュニケーション問題との連関で意味の問題を展開する可能性が、ティリッヒの思想の移行期である前期Ⅱにおいて、例えば1927年のドレスデン講義の中に見られることも忘れることはできない。

そこでは人間存在と宗教が次のように関連づけられる。人間は自らの存在の意味とその根拠を問う存在者であり、それに宗教が答える、と（[1927/28: 269 ~275]）。つまり、問いと答えという相互主観的なコミュニケーション的關係は意味の問題の本質に属するのである。これは後期に「相関の方法」として確立されることになるが、残念ながら『組織神学・第一巻』で定式化された「相関の方法」は問いと答えの原理的な交換可能性を適切に扱い得るものではなかった（第3章参照）。これはティリッヒにおいて意味概念と日常のコミュニケーションとの結び付きが十分に理解されていなかったことを示す。⁽¹⁰⁾ 問いと答えの図式も、意識の志向関係として、つまり意味連関の根拠への意味付与作用（問い）と、その充実作用（答え）という関係で理解されるにとどまっている。中期ティリッヒにおける、「我々は自然的下部構造と超自然的上部構造という機械的な枠を、問いと答えとの、答えと問いとの生きた相互依存性によって置き換えた」という発想は（[1935c:221]）、部分的にしか実現されなかったと言わざるをえない。しかし、宗教と文化を関係づけるだけでなく、諸宗教間の批判的な相互対話と相互変革が問われている現代の状況において必要なのは、意味に媒介されたコミュニケーション過程の理解と、それに基づく宗教概念なのである（第9章）。

第4節. 宗教論と神学

我々はこれまで、宗教概念の規定の問題を、主に機能的規定と実体的規定を比較しつつ論じてきた。その議論は宗教学と宗教哲学の範囲で展開されており、そこでは主として宗教学者、宗教哲学者ティリッヒが問題となった。これはティリッヒの宗教理論を現代の宗教学における諸理論との関係で理解し、今後の展開を試みる上で必要な手続きである。しかし、宗教概念の規定に関して、神学との関連にふれないわけにはいかない。特にティリッヒに関してはそうである。そこで、最後にティリッヒの宗教規定の神学的側面にふれることによって本章の結びとしたい。

ティリッヒの宗教の概念規定の神学的意義に入る前に、神学（とくにプロテスタント神学）における「宗教論」の転換とティリッヒとの関係を指摘しておこう（第9章も参照）。バルト神学の強い影響下において、60年代までの神学においては宗教が積極的な意味で取り上げられることが少なかった。⁽¹⁾つまりバルトの「不信仰としての宗教」と「宗教の止揚としての神の啓示」という、宗教か啓示かの二者択一の主張（宗教の消極的理論）によって、宗教はもっぱら否定されるべきもの、克服されるべきものとして論じられる傾向が支配的であったのである。その中で神学の立場から宗教を積極的に評価する試みを継続してきたティリッヒは特異な存在であったと言えよう。しかし60年代の半ば以降神学の状況は大きく転換し、第9章で見るように宗教の積極的理論が様々な形で提出されるようになってきている。このバルト神学以降の現代神学の状況においてティリッヒの宗教論はいよいよその意義を増してきており、ティリッヒの宗教論は宗教学あるいは宗教哲学にとってのみならず、神学にとっても重要な意義を持つに至っていると言えよう。

これまでの本章の考察から明らかなように、ティリッヒによる宗教論、とくに宗教の本質規定は第一義的には宗教学あるいは宗教哲学の問題圏に属しており、その観点から問題にされることが多かったように思われる。しかし、これはティリッヒの宗教論自体の理解としては十分とは言えない。それは、宗教の類型論、宗教史、根本啓示、無神論などといったティリッヒの宗教論の神学的テーマが本章では扱われていないというだけではない。むしろまだティリッヒの宗教論の基本構造の半面しか扱われていないことに問題がある。これまでの分析では宗教が人間存在あるいは人間の精神的行為の本質に属するということが論じられた。しかしティリッヒは、1922年の論文で自分のめ

ざす宗教哲学は「制約的なものからではなく、無制約的なものから、宗教からではなく、神から出発する宗教哲学」であると明言している（[1922b:87]）。この主張とこれまでの分析とはどのように関係づけられるのであろうか。この主張が現れるのは、宗教哲学の構成する宗教概念によって、宗教の本来意図しているリアリティーが解体される（無制約的なもの＜神、啓示＞が制約的なもの＜人間、宗教＞に還元される）という危険が生じるという問題連関においてであって、それゆえこのような宗教概念の構成に伴う危険を克服する宗教哲学が試みられねばならない、という議論の文脈においてである。実際これまでの宗教概念の諸規定をそれだけで見れば、この危険は明瞭である。⁽¹²⁾ 神や啓示が人間の存在、精神、意味連関に依拠して構成され、宗教が人間存在の可能性として説明されるということは、特に啓示宗教としての自覚に立つキリスト教にとってはその基盤を解体するものと受けとられることも理解できる（第4章第6節）。従って、宗教自体の固有の意図に無理解な宗教研究に対して、宗教が不信感を抱くのも当然と言えよう。神から出発する宗教哲学という主張は、宗教を人間の可能性として説明する宗教研究に対して、神学的宗教研究と言うべきものである。このような宗教哲学が哲学としていかにして成立可能であるのか、あるいはティリッヒ自身これに成功したのかなど、問題は多々あるが、それは宗教自体の自己理解を正当に評価する宗教研究の構築という重大な問題提起を含んでいることは明らかであろう。特に具体的な宗教現象の理解にとって、神からという発想は考慮に値する。なぜなら、ティリッヒにおいて狭義の宗教は、人間の本質に属する宗教的な志向性の具体的な充実であって、特定の啓示相関の生成（人間精神の志向性とその志向するものが啓示において充実されること）として理解される、つまり具体的な宗教は啓示相関であるのだから、具体的宗教の研究は人間の志向性の側からだけでなく、「神の側から」のアプローチというもう一つの別の可能性を持つ、と考えることができるからである。このように考えるならば、ティリッヒが広義の宗教概念と共に狭義の宗教概念を保持しようとした点に、神学者ティリッヒを読み取ることができるであろう。従って、宗教の広義の概念と狭義の概念との関係の問題は、宗教学・宗教哲学と神学との関係理解の根本に関わっているのである。実際次の第8章で我々は現代の宗教批判に対するティリッヒの解答を検討することになるが、ポイントを先取りして言えば、ティリッヒの宗教批判に対する反論は人間の意味形成、意味の

了解において無制約的なものの経験が前提とされねばならないということであり、これは宗教が人間の宗教的志向性の問題に還元できない、つまり宗教概念は神概念を前提とするという今の議論に密接に関わっているのである。また同様の事柄は第9章で紹介するティリッヒの根本啓示という概念との関わりにおいても確認できる。ティリッヒが一方で宗教概念を哲学的人間学から構成し、他方では神学的観点から理解しようとしているという一見すると矛盾するかに見える事態は、ティリッヒの宗教論が啓示相関の現象学的記述を出発点としているという点に留意するならば了解可能になるだろう。⁽¹³⁾ 啓示相関から出発するとき、人間存在における宗教的志向性の哲学的分析と、宗教的志向性の充実の事実やその神学的根拠づけの理解という二つの理論展開が可能になるのである。

このように見るならば、ティリッヒの宗教論とバルトの神学的宗教論との間に、通常論じられる以上の類似性があることも納得できるであろう。ティリッヒはとくに『宗教哲学における宗教概念の克服』([1922c])においてきわめてバルトの神学的宗教批判に近い議論を展開している。それは宗教哲学の構成する宗教概念が宗教自身の立場（キリスト教においては啓示の立場）と鋭く対立せざるをえないという認識である。またティリッヒの宗教理解に従っても、歴史の現実における宗教が啓示の歪曲であり（＝不信仰）、デーモン化（＝偶像礼拝）の危険の中にある（[1963a:104]）、さらに宗教史の中には人間の自己救済の挫折と解釈されるべき宗教現象の事例が多数存在するという主張は可能である（[1957a:80]）。また「神から」出発するという方向性はバルトのいわゆる「上から」のアプローチと共通の主張を含んでいる。これはティリッヒ自身がバルト神学の真理性を全面的に肯定するのではないにしても、その意義を高く評価することから考えて不思議なことではない

（第5章参照）。しかしこの「神から」あるいは「上から」という宗教哲学あるいは神学の発想の中に両者の決定的な相違もまた存在するのである。つまりティリッヒが「神から」という場合、神の自己啓示は人間の宗教的努力の単なる否定として現れるのではなく、人間の宗教的探求に真の意味で対応しつつ、歴史の中に現象する（＝相関）と考えられるのである。⁽¹⁴⁾ バルトに関してもティリッヒに関しても、それが啓示の事実から出発して神学を展開していると述べることは可能である、しかしバルトの場合に神の言葉が人間の言語性との積極的な連関なしに導入されているのに対して、ティリッヒ

では神の言葉が人間の言語性に相関するものと考えられていることから分かるように（第4章を参照）、両者の啓示概念には大きな違いが見られるのである。ティリッヒにおける啓示とは啓示相関の事実における啓示であり、したがって啓示はそれに相関する人間の宗教行為から分離して議論できるものではない、しかしバルトでは啓示の事実（→啓示実証主義）が人間の宗教行為から断絶し、それを否定するものとして理解されているのである。⁽¹⁵⁾ この違いは、ティリッヒが広義と狭義の宗教概念の関係の、あるいは神学、宗教学、宗教哲学の三者の関係の理論的明確化を宗教哲学の課題として位置づけていることにも反映している。以上より我々は、宗教概念こそがティリッヒ神学とバルト神学との類似性と決定的な相違との両面を理解するのに適当な問題であり、さらにはティリッヒ神学の神学的評価を行うためのポイントとなると結論できるのである。

- (1) 「宗教」、「家族」など社会科学で用いられる諸概念を、その概念に分類される諸現象が共通に持つ何らかの実体的な特性によって定義することについては、これまで多くの批判がなされたきた。例えば、人類学におけるニーダム[1975]、宗教学におけるヒック[1989]は、実体的特性の共有による概念規定への徹底した批判を行っている。ニーダムは「多配列分類」によって、ヒックは「家族的類似性」によって、概念規定あるいは分類の問題を解決しようとするが、いずれの場合にも、分類や類似性の判断を可能にする判断基準の問題が残る。ヒックは類似性の判断に関して、ティリッヒの「究極的関心」という宗教の機能的規定が適切な出発点となると示唆している (ibid.:4)。
- (2) 同様の発想は、宗教学に限定されない広い領域で確認できる。例えば、デューイ[1934]は「宗教」(名詞)と「宗教的」(形容詞)とを区別しているが、前者が制度的宗教、その宗教的信条を意味するのに対して、後者は人間性の尊厳、人間の自由によって生じる責任、知性に対する信頼など、特定の宗教に限定されない現実の全体的なパースペクティブに関わる人間の態度を指している。これが、ティリッヒにおける狭義と広義の宗教概念に対応することは明らかであろう。また、現代の宗教学でもティリッヒの広義の宗教概念に類似した考えは生きている。例えば、「人間が自己の文化・社会を向こうに突き抜けて、聖の尺度から社会や個人を秩序づけるために持つところの象徴体系と、それに基づく儀礼行為、そしてまたその両者に関係しつつ、それを自分の心に読み取る信念体系、そういったものの総体を宗教と呼ぶ。換言すれば、前述の文化的ストーリーの側面である宗教的体系が、儀礼・制度(社会体系)や人格(信念体系)に反映し、様々な現象を起こす、その現象の総体を宗教とみたい」(井門[1991:155])。おそらく、ティリッヒの象徴論を含めて広義の宗教の規定を行うならば、同様の規定が得られるであろう。このような、宗教理解は、宗教を政治や経済などとの動的関連で理解する場合に、とくに有効であり、例えば、バーンズ[1991:6f.]は政治などに反映した人間の精神性の歴史的研究を行っているが(ナチズムの成立とプロテスタントの社会思想との関係、それを理解するためのイギリスとドイツにおける宗教社会史的状況の類似性と相違の研究)、そこで採用される宗教の規定はティリッヒの広義の宗教概念にほぼ一致している。
- (3) ティリッヒの宗教概念の理論化については、本論文で論及した意味の形而上学や生の現象学(『組織神学・第三巻』)の他に、ティリッヒの後期の宗教論である「究極的関心」を挙げることができる。なお、ティリッヒ研究における争点の一つに、後期([1951a], [1957a])と晩年期([1963a])との間の異同や不整合の問題が存在するが、ここで我々が、第3巻によってティリッヒの宗教概念の理論化を分析したということは、本研究が第3巻において明示された概念的な枠組から第1、2巻の整合的な解釈が可能であるとの立場を取っていることを意味する。
- (4) ティリッヒはこの生の多次元理論によって、進化論の生命観とアリストテレスの生命観を調停できると考える([1963a:20f.])。この次元論は晩年のティリッヒを特徴づけるものの一つであるが、これは主に「生命」、「健康、病気、医療」といったバイオエシックスに関わる問題の中から形成されてきたものである([1959f], [1961c])。生を多次元的なものとして理解するという発想は、現代の科学的生命観あるいは生命倫理と関連でキリスト教の生命観を積極的に意味づける場合に有力な試みと言えよう。例えば、モルトマン[1985:210 ~ 214]。

- (5) ルックマンの「自己超越性」は、宗教の人間学的条件（機能的な宗教の定義）として問題にされるものである。人間が自己となり、客観的な意味世界を構築するためには有機体の生物学的条件を超越すること、直接的経験に対して距離をおくことが必要になるが、宗教現象とはこの人間の自己形成へ向かう社会過程に根差している、とルックマンは考える（ルックマン[1967:48f.]）。つまり、ルックマンの言う自己超越とは、社会関係の中で人間が自己形成し、意味世界の構築に参与するための条件、つまり生物学的条件から意味世界への超越であり、パネンベルクなどの言う人間存在の世界開放性に他ならない。これに対して、ティリッヒの「自己超越性」には微妙なずれが見られる。1. ティリッヒにおいて、自己超越性は生物学的条件の超越に限定されない。「生は、その本性からして、それ自身の内にあると同時にこれ自身を超えている」（[1963a:31]）、よって、自己超越は無機次元を含む生一般の特徴であり、人間の自己意識、精神、歴史といった諸次元に限定されない。2. しかし、自己超越性が本来的に語られるのは、ルックマンと同様に人間の自己形成（ティリッヒでは人格的自己統一としての道徳）や意味世界（ティリッヒでは自己創造としての文化的意味世界の形成）に関してである。「自己同一性から異化をへて同一性へと帰る自己統一は、中心を持った存在の内における一種の内在的な自己超越である。そして、成長過程においては、後の段階は先の段階を水平方向において超越する。しかし、いずれの場合も、自己超越は有限的生の限界の内にとどまっている」（*ibid.*）。このような、道徳や文化を可能にする人間の水平方向における超越は、ティリッヒにおいても宗教と密接に関わっており、その点でティリッヒとルックマンは一致する。なぜなら、「それらの本質にしたがって、道徳、文化、宗教は相互に浸透し合っている」からである（*ibid.*:95）。3. しかし、ティリッヒが精神の次元における生の自己超越として宗教を規定する場合、それは道徳や文化の条件となる水平方向への自己超越に還元できない。むしろ、それらとは区別された意味での自己超越のために「自己超越」という用語を残しておき、それを2の意味での水平方向への自己超越から区別することが適当であるとティリッヒは考える（*ibid.*:31）。それは、道徳や文化から区別された宗教（分離ではなく）を特徴づける、偉大なもの、荘厳なもの、高いものへ向かって有限性の限界を超えて行く精神の「昇華」であり、「垂直方向への自己超越」と言うべきものである。もちろん、2も3も広い意味では、生物学的条件の超越であるが、ティリッヒはその内に水平方向と垂直方向を区別し、文化や道徳と区別された宗教に、固有の意味における自己超越という用語を当てようとしているのである。
- (6) バーガー・ルックマン[1966]を参照。
- (7) このカント解釈（カントの超越論的理念の体系を宗教哲学として解釈する）については、ビヒト[1985]が重要である。本研究では、このビヒトを含めたカント解釈の諸問題に関して、量[1990]を参照した。
- (8) ルーマンの宗教論としては、[1977]、[1985]が重要であるが、その議論を理解するにはルーマンのシステム論全体の分析が要求されることは言うまでもない。
- (9) 他者、相互主観性を超越論的自我からいかに説明するかは、有名な現象学の難問の一つである。主体が他者とともに世界の中に存在しているという「自然的態度」をエポケーして「超越論的態度」を取る場合、この確実な超越論的主観（純粋我）の領野から、エポケーによって括弧に入れられた他者へいかにして到達できるのかという問題が生じ

る。これは、後期フッサールにおいて主題化された問題であり（『デカルト的省察』以降）、その後の現象学の争点の一つとなったものである。社会学において、フッサールの現象学に基づいて、「どのようにして他者は有意義的な存在として自我に与えられるか」という問題と取り組んだのが、シュッツ[1932]の現象学的社会学であることは良く知られた事実である。この試みはその後の社会学の理論形成に大きな影響を及ぼし、知識社会学などの形成を促したが、このシュッツにおいても、厳密な意味での現象学的な他者分析は貫徹されているとは言えない。つまり、フッサールの相互主観性の概念には、他者を含む客観的世界を構成する「原自我」と、他者との相互交流に生きる「我々の社会」という異質な二つの概念が含まれており、シュッツはこの対立を日常生活の自然的なものの見方における他者経験の分析へ問題設定を移すことによって解決しようとしている(ibid.:106)。このことは、現象学的な意味概念から、社会的なコミュニケーション問題へとアプローチすることがいかに困難であることを示している（本章第3節を参照）。

- (10) ティリッヒは[1963a:304]で、「意味」概念に関して、「言葉が意味を持つ」という場合のように哲学的論理の意味論の問題となる側面と、「生きる意味」という場合に意図されるような実存的主体的な側面との両面が存在することを指摘している。前者は意味の形而上学の主要なテーマであり、後者は移行期以後に前面に現れた問題である。しかしいずれにおいても、コミュニケーション過程における意味に関わる相互主観の問題設定は見られない。これは先にハーバーマスのルーマン批判として紹介した、現象学的な「意味」へのアプローチに内在する欠点に他ならない。
- (11) プロテスタント神学における「宗教の神学」の展開に対して、バルト神学の及ぼした否定的効果については、古屋[1985:192～222]に詳しい。また、この点についてティリッヒも同様の評価を下している([1963b:307])。
- (12) 第3節において検討したティリッヒの宗教論は、宗教を人間存在の本質構造から説明する哲学的人間学に基づく議論であったと言える。この点だけを見るならば、ティリッヒの宗教論もフォイエルバッハの宗教批判と基本的に同様の発想に基づいているという判断も可能であろう。これは象徴論に関して、アーバン[1940:271]が指摘する問題である。確かに、ティリッヒ研究において問題にされるのは、この宗教学者あるいは宗教哲学者としてのティリッヒであるが、ティリッヒの宗教論の全体を理解するには神学者ティリッヒの宗教論を考慮する必要がある。
- (13) ティリッヒにとって啓示相関の現象学は、神学的基準と無関係ではない。それは、ティリッヒが神や啓示という概念を分析する際に行う現象学的記述が、「批判的現象学」(critical Phenomenology)、つまり神学の形式的基準による資料の選択に基づく現象学であることから明らかである([1951a:106ff., 211ff.])。
- (14) ティリッヒの「相関の方法」は、通常人間の宗教的問いに対して啓示において与えられたメッセージをその問いへの答えとして対応させる方法論として理解されている。しかし、本当の意味で「問いに答える」とはいかなることかは慎重な検討を要する。人間の自己中心的な宗教的欲求（例えば自分の幸福だけを願う宗教心）に対して、ストレートにその欲望を充足させる仕方では答えるということが、本当の意味で「答え」になるかは疑問である。むしろ、エゴイスト的な欲望を批判し他者に開かれた有り方へと転

換することこそが、人間の欲求への答えとして相応しいとは言えないであろうか。例えば死の不安は、死という不可避的現実を否定することや（＝気晴らし）、あるいは不死なる生命を与えることを約束すること（＝魔術）によって答えられるのではなく、自分の生と死そのものを有意味なものとして受容することが自分にも許されているが了解できるようにすることによって（受容されていることを受容する→意味の肯定）、死の不安は解消あるいは克服され则认为られるのである（[1963a:277～282]）。ティリッヒ的に言えば、人間を破壊に導くデモニッシュな権力志向や自己救済の試みを批判することこそが（[1957a:80～86]）、場合によっては人間の宗教的問いへの適切な答え方なのであり、バルトの言う「意図されざる弁証学」（KDI/1:28f.）とはこの意味で理解されるべきであろう。

- (15) これは、バルトが19世紀の神学における主観主義を克服しようとしているにもかかわらず、別の仕方では極端な主観主義に陥っているというパネンベルクの批判に関係している。詳しくは、第8章第2節を参照。

第8章. キリスト教神学と宗教批判

第7章において、我々は広義の宗教と狭義の宗教の区別を中心としてティリッヒの宗教論の検討を行った。これを念頭に置きながら、ティリッヒの宗教思想あるいは宗教論が将来の宗教学に対して持つ意義について、以下の2章において考えてみたい。とくに注目したい問題は、フォイエルバッハにおいて典型的に見られる近代の宗教批判に対して、また近年盛んに論じられている宗教の神学に対して、ティリッヒの宗教思想からいかなることが言えるのか、という問題である。というのも、ティリッヒの言う広義の宗教は擬似宗教を含めた世俗文化との関係という広いコンテクストにおいて宗教現象を論じることを要求し、その際に世俗文化の側からの批判（＝宗教批判）に対して何らかの応答をなすことが不可避になるからであり、また狭義の宗教を取り巻く現代の状況が宗教的多元性を特徴とすることを考えるならば、狭義の宗教の相互関係が重要な問題として浮び上がってくると考えられるからである。このように、ティリッヒの宗教論における広義と狭義の宗教の二重の概念規定は、宗教論を宗教批判と宗教の神学という二つのアスペクトにおいて展開すること、しかも第7章で見たように広義と狭義の両者が本質的に連関づけられているから分かるように、宗教批判と宗教の神学とを内的に関連づけて展開することを要求するのである。実際宗教の神学は宗教批判を射程に入れることなしには十分なものとは言えない。なぜなら、もし宗教批判によって、宗教一般の積極的実在性や真理性が否定されるとするならば、真理性も実在性も持たない諸宗教の間の対話などについて語ることは、およそ意味のないことにならざるをえないからである。「超越的なものについての信仰に対する現代的弁証論は、宗教的多元性と概念的多元性についての現代人の自覚から出発しなければならない。それは宗教的経験と思想を、歴史における — この場合の歴史とは偉大な世界の諸伝統の古代の始まりから今も進化しつつある現在の状態に至るまでの運動を意味しているのであるが — とほうもなく多様な形式を含む大局的連続体として考えねばならない。それはこの長い歴史の内部に文化に相対的な投影と象徴化とを十分に認めねばならない。またそれはそれにもかかわれず人間の信仰のこの巨大で多種多様な領域がまったくの投影や幻想であるのではなく — その内部には多くに投影と幻想があるととしても — 、それらが神秘的な超越的実在と我々との多様な

透明かつ不透明な接点を構成するということを示さねばならない」(ヒック[1989:9])。現代の宗教的状況の下で試みられるべき積極的宗教論は、宗教経験の実在性、真理性を人間存在にとって本質的かつ有意義なものとして示すとともに(→宗教批判に正面から答える)、宗教経験の多様性、多元性を説明するものでなければならない。本章では、この中の宗教批判の問題を取り上げることにしよう。まず、第1節ではフォイエルバッハの宗教批判をまとめる。次に第2節ではフォイエルバッハの宗教批判と現代神学全般との関係を検討した後に、第3節でティリッヒの宗教論と宗教批判の関係を分析してみたい。なお、ティリッヒの宗教思想が宗教の神学に対して持つ意義については(次章の問題)、近年多くの研究がなされてきているのに対して、宗教批判との関係については十分な研究が見られない。したがって、我々の研究はこれら二つの問題の連関に十分に留意しつつ分析を進めるという点で、これまでのティリッヒの宗教論研究をさらに進展させるという課題にも関わっているのである。

第1節. フォイエルバッハの宗教批判の意義

フォイエルバッハ・タイプの宗教批判の源泉は遠くは古代ギリシャの哲学的神話批判に遡るものであるが、19世紀後半以降の宗教哲学や現代神学に与えた影響という点で、フォイエルバッハの宗教批判は特筆すべき意義を持っている。現代において、宗教について何か本質的なことを語ろうとするとき、フォイエルバッハの提起した問題を無視することは不可能であり、ティリッヒにおいてもこのことは妥当する。しかし、ティリッヒの宗教論とフォイエルバッハ問題との関係を論じる前に、フォイエルバッハの宗教批判自体と現代神学におけるフォイエルバッハ問題への対応に関して必要な範囲で概観することが有益であろう。

フォイエルバッハの宗教批判は次の二つの前提の下で展開されている。それは人間の類的本質の無限性と本質の外化(=疎外、投影)の二つである。この二点からフォイエルバッハの議論を整理してみよう。⁽¹⁾

まずフォイエルバッハは宗教を人間に固有のものとして説明する——「宗教は動物に対する人間の本質的な区別に基づいている——動物は宗教を持たない」(フォイエルバッハ[1841(1974):28])——が、その出発点は次のような人間理解にある。つまり人間と他の動物との区別は、人間だけが厳密な意

味での意識を持つということ、人間が個体としての自分や他者を意識するだけでなく、類的存在としての人間（人間性）を意識するという点に求められる。人間は自らの類を意識の対象とするという意味で類的存在であり — つまり人間は個体と類(Gattung)との「二重の生活」(ein zweifaches Leben)を送っている(ibid.:29) — 、以下見るようにこれが人間のみが宗教を持つ理由となる。ではこの人間の本質あるいは類（あるいはいわゆる人間性）を構成するものは何であろうか。フォイエルバッハによればそれは理性、意志、心情であり、個々の人間が人間であるのは人間の類を構成する三位一体的な理性・意志・心情に与かることによるのである。この人間の本質としての理性・意志・心情は完全であり無限であると、フォイエルバッハは主張する。確かに個々の人間においてこれらのものは不完全であり有限であるが、類としての理性そのもの（種あるいは類としての人類）の可能性は無限である(ibid.:30)。そもそも人間が自分自身を有限な存在として意識できるのは、類の無限性が意識されているからである。有限性に気づくのはこの無限性との対比によらねば不可能である。後に見るように、人間の類的本質のこの無限性は人間の宗教の説明にとって決定的な意味を持つ。

この無限性の規定と共に重要なのは、人間は対象を意識するときその対象と共に自らを意識するということである。人間は自らの活動を通して自分自身を自分自身から区別された客体として措定する（外化あるいは疎外）。したがってこの措定された自分自身である対象を意識するということは、実は自分を意識するということに他ならない。「対象の意識は人間の自己意識であり」、「対象は人間のあらわな本質であり、人間の真実にして客観的な自我である」(ibid.:34)。この「意識」理解の背後にヘーゲル哲学が存在することは明らかである。⁽²⁾ヘーゲルが意識の発展を「主観的精神→客観的意識→絶対精神」のプロセスにおいて考えることは良く知られたことであるが、フォイエルバッハにとっても人間は自らを客観的なものとして措定し、その外的対象を意識することを通して自己の本質の理解に至ると考えられるのである(ibid.:71)。このような人間の内面（主観的精神）と客観的世界、個人と社会との弁証法的関係 — 個々人の活動の総体として客観的社会（法・倫理・国家→文化）は形成されるが（フォイエルバッハにとって人間の根本規定は「自己の外へ産出すること」(die Hervorbringung außer sich)に他ならない。ibid.:365）、個人が個としてのアイデンティティーを確立するの

は社会において、人間の共同体行為によって建設された社会の客観的文化を内化すること（＝社会化）によってである——の理解は、ヘーゲルからフォイエルバッハ、マルクスをへて現代の社会学、とくに知識社会学にいたる思想史の伝統になかで共通されている認識である。⁽³⁾ ポイントは自己の本質についての知識を含めた人間の知識一般が相互主観的構造をもち、それを社会化のプロセスにおいて習得し内在化することによって個人のアイデンティティーが存立可能になるということであり（バーガー・ルックマン [1966: 83f.]）、それはフォイエルバッハの表現を用いれば次のようになる。「他者は私の汝であり……私の他なる自我である。それは私にとって対象化された人間、私の顕にされた内面である。すなわち他者は自分自身を見る目である。私は他者においてはじめて人間性の意識をもつ。他者を通してはじめて、私は私が人間であることを経験し感じるのである」（フォイエルバッハ [1841 (1974): 277]）。これは子供が人間の本質を自分の内面の省察によってではなく、まず大人である他者（とくに権威的他者）との交流において見出すのと同じである。⁽⁴⁾

以上のような人間理解を前提として、宗教は次のように説明される。「宗教は無限者の意識である。したがって宗教は人間が自らの無限の本質についてのもつ意識であり、かつそれ以外の何ものでも有り得ない」（ibid.: 29）。

「神の意識は人間の自己意識であり、神認識は人間の自己認識である」（ibid.: 46）。これに類した主張は『キリスト教の本質』の随所に見られるが、要点は宗教あるいは神とは人間の無限の類的本質が人間の外に措定されたものである、ということである。この基本的主張が先にまとめたフォイエルバッハの人間学の二つの命題の帰結であることは明らかであろう。全体の展開を纏めるならば次のようになる。まず人間においては個体と類的本質との二重性が意識の対象となる、しかし、人間はこの類的本質を意識の外、つまり文化的形成物や人間の社会的関係を媒介して認識する、したがって人間は自らの本質を客観的世界の中に具体的イメージとして投影することになる、しかるに人間の類的本質は無限であり、したがってその投影像も無限なものではない、この無限者の意識が宗教である、と。宗教の神が無限の存在として意識されるのは、人間の類的本質が無限であるからであって、神の意識は人間の自己意識であり、人間は人間の神から人間を認識し、人間から人間の神を認識する。「神は人間の鏡である」（ibid.: 127）。従って人間

(=類としての人間)と人間の神とは一つである。かくして神学は人間学に吸収されることになる。「神学の秘密は人間学である」(ibid.:7,352)。

以上を歴史的発展というパースペクティブで見るならば次のようになる。まず、宗教史(宗教の進歩)は人間の自己意識の深まりと考えられる。つまり子供が他人の内に見出した本質を自らの本質として自覚するようになるのと同様に、人間の宗教意識も神として自分の外に対象化された本質を次第に自分の本質として自覚するようになる。従って前段階の宗教で神とされたものも、次の段階の宗教においては人間の作り出したもの、つまり偶像崇拜として非難されることになる(ibid.:73f.)。しかしフォイエルバッハによれば、宗教は宗教である限り、常に人間の本質を人間の外に存在する超越的なもの(=神)として立てざるをえないのであり、従って宗教的人間は偶像崇拜から抜け出すことはできない。宗教は人間の本質を人間の外に立て、こうして立てられた神的なものを人間的なものに対立させるという基本的傾向性を持つ。「神の人格性は疎外され対象化された人間の人格性」(ibid.:377)であり、宗教あるいは宗教史は人間の自己外化(Selbstentäußerung)、自己対象化(自己疎外)のプロセスに他ならないのである(ibid.:377)。神は無限であり、人間は有限である。神は善であり、人間は罪である。神は一切であり、人間は無である。こうして、「神を富ませるために、人間は貧しくならねばならない」(ibid.:65)、「神が主体的であればあるほど、人間はよりいっそう自分の主体性を疎外する」(ibid.:73)。しかし宗教的心情が立てる神と人間のこの対立は幻想である。なぜなら宗教は人間の内における類と個の分裂・対立(二重性)という存在論的構造に由来し、宗教は人間の自己分裂・疎外された自己であり(ibid.:75)、宗教の本質は神的存在者と人間的存在者との表面的対立のもとに隠された類的本質と個体の統一だからである(ibid.:410)。哲学の課題はこのような神と人間の対立が類的本質としての人間と個人としての人間の対立であることを暴露することであり、人間から疎外された人間性を人間の側に取り戻すことなのである。「宗教に対する自覚的な理性の関係で問題なのは幻想の破壊だけである。しかしその幻想とはどうしてもよいものではなく、むしろ人間性に根本的に致命的な作用を及ぼし、実際の生活に関してと同様に真理と徳の感覚に関しても人間を破壊させるのである」(ibid.:450)。

以上がフォイエルバッハの宗教批判の要点である。ではこのような宗教批判はどのように評価できるであろうか。

1. まずフォイエルバッハによって批判された神について検討しよう。それは人間の無限の類的本質が人間と対立するものとして人間の外に投影された神である。この神が批判されるべき理由は、このような無限の神を外に立てることによって人間が本来の無限な人間性を実現することを妨げられるから、つまり人間の分裂が固定化され、疎外の克服が妨げられるからである。確かに人間の願望が投影されることによって対象化された神は、人間のエゴイスティックな幸福衝動の素朴な実体化であり (ibid.: 231, 247ff., 252, 413, 422f.)、それに依存しているところに人間の自立は不可能であるし、また冷厳な歴史の現実のなかでこのような願望の投影像はその無力さを暴露されざるを得ないであろう。¹⁵⁾ それは最高存在あるいは最高価値として指定された神 (形而上学的存在者としての神) についても同様である。ここにフォイエルバッハの批判の鋭さがある。人間が自分の欲望のために作り出した神に対する批判はキリスト教神学においても高く評価されるべきものであり、バルトが「フォイエルバッハの鋭い感覚は正しい」、その批判は「人間的に見て至極もっとも」であると評価する通りである ([1922²: 218f., 300])。実際「異教の教養を取り入れ、キリスト教という名称と若干の一般命題を保持しているだけの今日のキリスト教」というフォイエルバッハのキリスト教評価は (ibid.: 265)、バルトの19世紀のプロテスタント神学批判と同様の視点に立っているのである。

2. 問題は人間の類的本質の無限性という命題である。フォイエルバッハは個体としての個々の人間は制約された存在者ではあるが、人間の類的本質は無限であると考え (これはフォイエルバッハの宗教論のポイントの一つである。なぜなら人間の類的本質がもし無限でないとするならば、外化され対象化された類的本質のイメージも無限ではなく、したがって無限者の意識としての宗教の説明にはならないからである)。その論拠は、人間の共同作業に限界がないこと、人間の結合された力の無限性に求められる。つまり「個別的には人間の力は制限されているが、結合されると無限の力となる。個々人の知は制限されているが、理性は制限されておらず、学も制限されていない。なぜならそれは人類の共同行為だからである」 (ibid.: 166)。ここに我々はフォイエルバッハが社会あるいは科学の無限の進歩という近代人の「信仰」を共有していることを確認できる (ibid.: 267f.)。人類の無限の進歩の可能性への信頼、確信、信仰という楽観主義がフォイエルバッハの基本的立

場なのである。⁽⁶⁾ 人間の無限の可能性を信じるというのはまさに「ヒューマニズム」の基本とでも言うべきものであるが、人間存在の構造自体に根付いた疎外（願望の投影とそれによって束縛されているという現状）は人間自身が自分の努力で克服できるほど簡単なものであろうか。ここでヒューマニズムと宗教とは意見を異にする。宗教の立場から見れば、ヒューマニズムの人間の無限性への信頼は極めて楽観的といわざるをえない。⁽⁷⁾ マルクスはフォイエルバッハの宗教批判を評価しつつも、人間存在の現実性を感性に見るフォイエルバッハに対して、感性としての人間は抽象化された個人であって、人間存在の本質は歴史過程に規定された社会関係の総体であると批判する。つまりマルクスから見てフォイエルバッハの唯物論はいまだ観念論的といわざるをえない（『ドイツ・イデオロギー』）。しかし人間の人間による救済（疎外の克服）という理想を掲げる限りにおいて両者は同様であり、人間の無限性に対する楽観的な信頼がその根本にある。またこれらは確かに伝統的宗教（キリスト教）を批判したという意味では無神論といえるが、しかしこれら自体が一つの宗教であると見ることも可能である（広義の宗教）。根本的問題は人間の解放とは何であり、人間を救済するものは何か、ということである。

3. フォイエルバッハの宗教批判は後のマルクスやフロイトの宗教批判の原型であり、現代の宗教批判のほとんどがこれらの亜流であることを考えれば、フォイエルバッハの宗教批判の価値は極めて高いを言わねばならない。そのポイントは、宗教・神は人間の行う投影であるということ、つまり意識的にであれ、無意識的にであれ宗教は人間の創造物である——したがって宗教は人間学から解明されねばならない——ということである。そして更に宗教は人間の疎外の表現である——それゆえ、宗教学は宗教批判を内包していなければならない——ということである。従って、もし現代において宗教について積極的に語る可能性があるとするならば、それはフォイエルバッハの批判に正面から答えるものでなければならない。⁽⁸⁾ 実際、キルケゴールにせよ、バルトにせよ、ティリッヒにせよ、近代あるいは現代の重要な神学者の少なからぬ者はフォイエルバッハ問題を意識しつつ神学的作業をおこなっているのである。その場合に問われるべきことは、現代の宗教的神学的思想は人間の疎外の克服、人間の本来的可能性の実現についてどのように考え、どのように答えているのか、ということである。しかし、この問題はより本質的に

は次のように問うべきかもしれない。つまり、もし、投影のメカニズムが人間の本性自体に属しているとするならば、そもそも投影やフィクションを否定的にのみ評価する必要があるのだろうか、むしろフィクション機能の積極的意味こそが問われるべきではないか — ユートピア精神の意義 — 。この点については、本研究の第4、5章における議論が部分的な答えになるであろう。

第2節. 現代神学と宗教批判

1) バルトのフォイエルバッハ評価

現代神学の出発点を19世紀の宗教批判への主体的取組という点に求めるとするならば、それはバルトラを中心とした神学運動であるいわゆる「弁証法神学」に求めるのが適当であろう。バルトの『ローマ書』(1919)から始まり、『時の間』(Zwischen den Zeiten)に参加した若い神学者の集団(ブルンナー、ブルトマン、ゴーガルテンら)による弁証法神学の運動は、その周辺において活動したティリッヒ、ボンヘッファー、ニーバー兄弟をも巻き込む仕方で、今世紀の神学を特徴づけるものとなった。この神学運動の基本的トーンの一つはシュライエルマッハー以降の19世紀神学(=自由主義神学)の徹底的批判である。つまり近代の世俗社会に適合することを課題として、信仰と理性、啓示と文化、神と人間といった二つの焦点をもった神学、しかも人間から出発して神に至ろうとする神学(Dogematikを Glaubenslehreに置き換えるプロセス)が、結局は神・宗教・啓示を人間の理性・文化に解消するという危険性をもつことに対して、弁証法神学は神学・宗教は神・啓示から出発しなければならないと主張する。近代社会の世俗性に適合することを追及することによって、キリスト教信仰の本来の有り方から逸脱しつつある19世紀神学への批判が、バルトラ弁証法神学の立場なのである。

以下この神学運動の中心的人物であるバルトの19世紀の自由主義神学批判をフォイエルバッハの宗教批判との連関で検討してみよう。多くのバルト研究者の指摘するように、バルトの、とくに『ローマ書』の宗教批判は同時にフォイエルバッハの宗教批判の独特の解釈であるという点で、つまりフォイエルバッハの議論を本質的な要素の一つとして組み込んでいるという点で、近代の宗教批判に対する神学的応答の典型例として注目に値するものとなっている。⁽⁹⁾ まずバルトのフォイエルバッハの評価を基本的なポイントに絞ってまとめてみよう。

1. 19世紀神学が人間の側から出発し、結局は神を人間の可能性としての宗教的行為の連続的展開の上で説明しようとしているという見解において、またその意味で実質的に神学が人間学に解消される危険性をはらんでいるという認識において、神は人間の類的本質の投影であり、神学は人間学であるというフォイエルバッハの宗教批判の正当性をバルトは承認する。つまり『ローマ書』における「宗教」(人間の自己救済の傲慢で不毛な試み)としての

キリスト教的宗教に対するバルトの批判は、フォイエルバッハ（人間の自己疎外としての宗教論）を積極的に利用することが可能な形式を持っているのである。それゆえ、人間から出発する自由主義神学は人間の投影・幻想にすぎないことがフォイエルバッハによって明らかにされたということは、バルトの目から見れば神学にとっても歓迎すべきこととして評価できるのである。つまり、バルトのフォイエルバッハ評価はまずバルト自身の19世紀の自由主義神学批判の文脈から理解されねばならない。19世紀神学がカモフラージュされた人間学であるということ、人間が自分の都合のよい神を作り出し、それを絶対化する傾向を持っていること、その意味で宗教は徹底的に批判されねばならない点で、バルトはフォイエルバッハに同意する。

2. それではバルトはフォイエルバッハの宗教批判を全面的に受け入れるのであろうか。そうではない。バルトは啓示のリアリティーを人間の投影に解消しようとすることに対しては、決してそれを承認しない。バルトから見れば、フォイエルバッハも近代的世俗的精神の前提であるヒューマニズムに依拠するという点で、近代の自由主義神学と同じ基盤に立っているものであり、その立場自体は決して自明ではなく、むしろ批判される必要があるのである。この点で、バルトの宗教批判は、哲学的あるいは還元主義的宗教批判から区別された、神学的宗教批判（「神学的」観点からの宗教批判）であり、バルトのフォイエルバッハ評価は二面的なものであることが確認されねばならない。

3. ではバルトはフォイエルバッハの宗教批判をいかなる仕方で乗り越えようというのであろうか、またそれはバルト自身の神学形成とどのように関係するのであろうか。バルトをはじめとした弁証法神学の基本的意図は — これはティリッヒにおいても同様であるが — 、神から出発して神学を再確立するという点に求められる。つまりフォイエルバッハによって、神学はもはや人間の宗教経験から出発することは不可能になったのだから、従って自らの原点である啓示の事実から思索を始めねばならないというのが、バルトの結論である。これはアンセルムスの神の存在論証と同じプログラムを取ることであり（信仰→知解）、神が人間に語りかけるその事実から、つまり「上から」議論を始めるということである。⁽¹⁰⁾ 具体的には、それは宗教と信仰との区別を行うことによって宗教批判とフォイエルバッハの克服を同時に行うという形式をとる。バルトはキリスト教を含めて、人間から神に到

違する試みを「宗教」と規定し、それと神の言葉（受肉のキリスト・聖書・教会の宣教）として現実化した啓示に基礎づけられ、それに適切に応答する「信仰」とを区別する。そしてフォイエルバッハの宗教批判の適用されるべき対象はこの意味での宗教（人間の自己絶対化の試み＝罪、不信仰としての宗教）であり、啓示の事実根拠づけられた信仰はその批判を免れていることが主張される。

4. 神学が神自身、つまり啓示の事実根拠に立脚しなければならないということを改めて確認し、神学が宗教哲学などの人間の思想的努力から区別されるべきことを明らかにした点で、バルトは高く評価されねばならない。この宗教批判が、第一次世界大戦への協力に道を開いた19世紀の自由主義神学に対して、またヒットラーを肯定するドイツ的キリスト者の神学に対して、キリスト教の固有の基盤を示しつつ、それらに対する神学的批判を根拠づけることができたという点で、その歴史的意義は評価しすぎることはないであろう。⁽¹¹⁾しかし、その上で問われるべきことは、バルトによる宗教と啓示との区別が果たして近代の宗教批判に正面から答えたことになるのか、ということである。このバルトの解答に対しては、神学外からばかりでなく、神学の内部からも批判がなされている。次に我々はバルトのフォイエルバッハ解釈を批判しつつフォイエルバッハの宗教批判に答える試みを行っている代表として、パネンベルクを取り上げてみよう。⁽¹²⁾

2) パネンベルクによるバルト批判とフォイエルバッハの評価

パネンベルクはフォイエルバッハの宗教批判の神学的意味について、またそれに神学がいかにかに答えるのかについて、様々な箇所論じているが、⁽¹³⁾『無神論の諸類型とその神学的意義』では次のように問題を展開している。この論文ではフォイエルバッハとともにニーチェについても論じられているが、フォイエルバッハに限定して言えば、まず、フォイエルバッハの宗教批判を要約し、次にそれに対する神学的反論の典型としてバルトを取り上げ、その後で自分自身の観点からフォイエルバッハへの批判を行う、という手順によって議論が進められる。フォイエルバッハの主張については、我々もすでに検討したことであるので、ここでは省略し、バルトについての評価から見て行こう。

パネンベルクはバルトのフォイエルバッハ論を、「フォイエルバッハの分析の正しさを強調し、同時にキリスト教信仰と真のキリスト教神学とはその

ように分析された神学とはまったく関係ないということを確認する」というタイプに分類する(パネンベルク[1963 (1967):351])。つまり、先程我々が行ったバルトの立場の検討からもわかるように、このバルト評価、つまりバルトがフォイエルバッハに対して肯定と否定の二面的評価を行うことによってそれを克服するという対処の仕方を行っている、という見解は — ティリッヒならばこのバルトの戦略をまさに「弁証神学」の典型と評価するであろうが — 、きわめて適格なものと言えよう。このようにバルトの立場を確認した上で、パネンベルクがまず問題にするのは、宗教と信仰・啓示をはっきりと区別し、フォイエルバッハの批判は前者に妥当するが(まさに前者を批判した点で神学的にも大いに意味がある)、後者には当てはまらない、つまり啓示と宗教とはまったく別の事柄でありキリスト教がそこに依拠する啓示の事実・真理性はフォイエルバッハの批判を免れているというバルトの主張によって、そもそもフォイエルバッハ問題に答えたことになるのかという点である。これについてのパネンベルクの判断は、「否」である。つまりバルトはフォイエルバッハの宗教批判との正面からの対決を回避しているだけであり(ibid.:351f.)、啓示と宗教とは違うという神学的主張を一方的に行っているにすぎない — なお、この文脈でトレルチの立場への批判が行われるがこれについては省略することにしたい⁽¹⁴⁾ — 。これはパネンベルクによるバルト批判の基本的論点であるとともに、パネンベルク自身の神学的立場を理解する上でも重要なポイントである。そこで、パネンベルク自身のフォイエルバッハ論を検討する前に、パネンベルクのバルト批判自体を簡単に概観しておこう。

パネンベルクは彼に先行する世代の神学、とくにバルトやブルトマンといった第二次世界大戦以降のドイツ・プロテスタント神学の指導的立場にあった神学を強烈に批判することからその神学上の本格的な歩みを開始した神学者である。その後も様々な視点から弁証法神学の批判を行いつつ、弁証法神学が克服しようとした自由主義神学の真理契機を弁証法神学以後という思想史的状况の中で再評価することによって、自らの神学を確立した。まず『歴史としての啓示』(1961)に発表された「啓示論に向けての教義学テーゼ」において、パネンベルクは「歴史の神学」の構想を提示した。その神学的主張の一つはキリストの出来事における神の直接的な自己啓示というバルトの「神の言葉の神学」への批判である。つまり歴史を通じての神の間接的自己啓示、また神の究極的普遍性の証明を可能にするものとしての歴史の全体性

(歴史の全体性はキリストの出来事において終末論的に先取りされる)、伝承史・救済史の普遍史への拡張、そして実証的歴史研究の対象である史実史が信仰に対して持つ意義の承認などにおいて、パネンベルクのバルト批判(ブルトマン批判も含む)はきわめて明瞭である。⁽¹⁵⁾とくに第三テーゼの中で論じられる、歴史についての知が信仰の根拠であるという議論は、パネンベルク神学の基本的性格を知る上で興味深い。バルトやブルトマンと違って、パネンベルクは神学が単に信仰を主観的(あるいは主体的)に告白するのではなく、神学以外の諸科学との連関においてその真理性を説明することの必要性、それゆえ科学論の基礎づけられた論証を行わねばならないことを強く主張する。したがって、宗教と啓示・信仰との区別を「上から」、一方的に宣言することは、フォイエルバッハ問題への適切な解答とは言えない。聖書の神は歴史的行為や出来事を通じて間接的に自己を啓示する神であるが、パネンベルクによれば、この啓示の場となる歴史的出来事は超自然的あるいは霊感的な知の対象ではなく、偏見のない認識行為によって出来事を見るならば、出来事がそれ自体に供えている確信させる力(*überführende Kraft*)によって理性を説得し、真性の信仰を生むことが可能なのである。「この出来事自体が確信させる力をもっている。出来事はそれが本来属する歴史的連関において受け取られるならば、その固有の言葉、つまり事実の言葉を語るのである」(パネンベルク[1961:100])。この信仰の確信(*Vertrauen*)とは具体的根拠に基づくのであって、主体的決断が信仰の事柄の確実性を生み出すのではない。この主張に対しては、歴史研究がもたらす認識・知は常に蓋然的で変化するものであるのだから、はたしてこのような知の上に揺るぎない信仰が可能であろうか、という問いが当然生じるであろう。これに対してパネンベルクは、「歴史の事実についてのそのつどの新しい像の中で、それを根拠づける出来事を繰り返し認識し、それ自体を反復することができる限りにおいて」、信仰の動揺を心配する必要はないと答える(*ibid.*:101)。もちろん、これですべての問題が解決されたわけではない——例えばパネンベルクによる信仰と歴史的認識(知)との関係の説明の中に見られる循環構造(信仰と認識が相互に媒介し合いながら「より良き認識」と救済者への信頼を高めて行く上昇のプロセス、1977年の『科学論と神学』でいえば先取り＝仮説→検証というプロセス)を具体的にどう説明するのか、そもそも出来事自体の確信させ信頼を生じさせる力とはどのように作用するのか——が、この初期の論文の中に現在に至るパネンベルク神学の基本的立場を明確に読み

取ることができる。神学の科学性、方法論に関しては、『科学論と神学』（1977）で詳細な展開がなされ、また現在進行中の『組織神学』（1988 ～）においてその神学構想の具体化で体系的な結実が示されつつある。

ここで、『科学論と神学』以降のパネンベルク神学の展開の全体を批判的に論及することはできないが、1961年の論文に表れたバルト批判と1963年に書かれ1967年の論文集に収録された「無神論の諸類型とその神学的意義」におけるバルトのフォイエルバッハ論への反論、さらに『科学論と神学』におけるバルト神学における啓示の実定性（いわゆるバルトの啓示実証主義）への批判は、すべて互いに緊密に関連し、一貫した議論を形成していると見るので、この点に限定して考察を続けることにしよう。

1961年論文での歴史（全体性とその先取り、それに基づく普遍史の可能性）における神の間接的自己啓示と、信仰に対する認識、とくに歴史的認識の意義の評価とは、1963年には宗教と啓示の区別によるフォイエルバッハの克服というバルトの試みに対する批判へと——神学だけにおいてのみ通用する議論、あるいは論理的に正当な基礎づけなしにキリスト教的な説教を上から与えようとする態度にとどまることはもはや許されることなく、フォイエルバッハの提起した神概念をめぐる論争は哲学、宗教学、人間学を巻き込んで、それらにおいて通用する議論として行わねばならない（これは『科学論と神学』、とくにその[1977:303～329]で試みられる）——、そして1977年の次のような議論へと展開する。つまり啓示の実定性に神学の科学性を基礎づけるバルト神学は、確かに神学の主題を人間の宗教意識に還元する19世紀的な主観主義から解放したが、「さらに極端な主観主義」、「それ以上根拠づけ得ない信仰の冒険の非合理的主観性」（ibid. :274）に陥ってしまっている。「弁証法神学も実際には19世紀の実証主義に囚われたままになっている」

（ibid. :300）。これは神学の科学性を神学がその対象（神の言葉）に対して適切であることに求めつつも、実際はバルトにおいては認識の一般理論、科学論の欠如が生じているということに関係する（ibid. :270）。⁽¹⁶⁾パネンベルクはこのようにバルトを批判した上で、神の科学としての神学（キリスト教の科学ではなく）を科学論によって与えられる諸科学の連関の中に基礎づけようとする。なぜなら、神を一切のものを規定する実在と考える限り、神の科学としての神学は「実在の全体性」とそれを対象とする諸科学の全体に関係せざるをえないからである。そして神学を哲学、人間学、宗教学という諸学の中に位置づけるという作業との関連において、神概念の人間中心的

解釈としてのフォイエルバッハの宗教批判が取り上げられるのである(ibid: 310f.)。我々は以上のパネンベルク神学の展開の中に、19世紀の自由主義神学の真理契機の再評価と、ティリッヒ、とくに23年の『諸学の体系』の構想の新たな科学論の状況における継承を見ることができるであろう。⁽¹⁷⁾

ではバルトを批判した上でパネンベルク自身はフォイエルバッハにどのように答えるのであろうか。まずパネンベルクはフォイエルバッハの宗教批判がヘーゲル哲学に依拠しているという点に着目し、フォイエルバッハの議論はヘーゲル哲学から見て問題的であることを示そうとする。つまりパネンベルクはフォイエルバッハの哲学的論駁を試みるのである。フォイエルバッハの宗教批判のポイントの一つは、宗教とは無限なものについての意識であり、それが可能なのは類的存在としての人間の本質が無限だから、という点であった。そしてこの無限の本質を自らの外に投影(外化)したのが「神」であり、無限の存在者としての神は実は無限な人間の類的本質であるとされた。問題はこの人間の無限な本質である。パネンベルクによれば、ヘーゲルにおける人間の無限の本質としての神は、有限な人間の現実存在の外、あるいは彼方に考えられているのであり、フォイエルバッハのように無限な本質をまず人間の内に内在化させ次に外に投影されんとするのはヘーゲルへの誤解である([1963:352f.])。人間は確かにその主体性と自由において、自己の有限な在り方を無限に自己超越して行くことができる、あるいはその意味で世界に開かれている存在である。しかし、それが可能なのは人間の彼方に無限性が存在し、それに人間が関係づけられているからなのである。このように人間の存在論的構造の哲学的人間学の議論を厳密に行うことによって、「神」は原理的に避け得る幻想であり、自己理解が十分に発達すればそれを捨て去ることができるというフォイエルバッハの立場を論駁できるようになる、というのがパネンベルクの取る議論の方向である。このパネンベルクの試みが十分に説得力ある議論を提出するにいたっているかなどについては問題が多くあると思われるが、⁽¹⁸⁾現代の哲学あるいは宗教学、人間学における、人間存在に対する宗教の意味に関する研究に依拠しつつ、フォイエルバッハの宗教批判を点検するという作業の決定的な意義は否定できないであろう。フォイエルバッハの宗教批判以後の現代の状況において、神について問い、また神について積極的に語ることがいかなる仕方で可能であるかは、神学にとって根本的な問題とならざるを得ないのである。⁽¹⁹⁾

第3節. ティリッヒと宗教批判

次にティリッヒの宗教論における宗教批判の評価と意義に考察を進めよう。ティリッヒにおいてフォイエルバッハへの言及は決して少なくない。しかし、ティリッヒの宗教思想に対する影響という点においても少なからぬ意義があるにもかかわらず、これまでティリッヒ研究においてフォイエルバッハの宗教批判の意味を論じるものは決して多くなかった。⁽²⁰⁾ 本研究ではティリッヒの宗教論における宗教批判の意義をフォイエルバッハの宗教批判を中心に、そしてそれにフロイトの宗教批判を加えて検討してみたい。これによって、ティリッヒの宗教論の特徴がいっそう明確になるであろう。

ティリッヒのフォイエルバッハ評価のポイントは、その思想の発展史において基本的に一貫しており、それは以下のように要約できる。

1. まずフォイエルバッハはキリスト教の諸伝統を哲学の立場から総合することを試みたヘーゲル、とくにその宗教哲学に対する批判者と位置づけられる。そして、ティリッヒはフォイエルバッハをマルクスやキルケゴールというヘーゲルの総合（＝本質主義）への批判者とともに広義の実存の哲学に分類する。⁽²¹⁾

2. 次にフォイエルバッハは近代における宗教批判者（＝還元主義的宗教論）——マルクス、⁽²²⁾ ニーチェ、フロイト——の先駆者であり、宗教的象徴あるいは神話の消極的理論（宗教を狭義の宗教以外のものに還元して説明する）とティリッヒが呼ぶ立場の代表者として評価される。つまり、ティリッヒがフォイエルバッハを論じるのは、宗教的象徴や神話という問題連関、文脈においてなのである（第4章第2節参照）。

3. バルトの場合と同様に、ティリッヒのフォイエルバッハ評価は肯定と否定の両面からなされており、その評価の仕方にティリッヒ自身の宗教論の基本的特徴を見ることができる。まずティリッヒのフォイエルバッハへの評価はすでに検討した宗教の消極的理論の場合と同様に、その真理性的肯定的评价からはじまる。つまり、「神は人間自身の無限性についての意識の投影にすぎない」（HCT:435）という投影理論は、「無制約的なものに対して適用される具体的イメージ、具体的な象徴が、我々の状況と我々自身の無限性に対する我々の関係とによって規定されていることを意味する。これは極めて重要である」（ibid.:436）。つまりフォイエルバッハ以来の宗教の還元主義的理論に対して、神の具体的イメージの選択と人間の心理的あるいは社会的状

況との関連を説明する、「宗教的象徴の選択理論」としての意義がまず確認される([1928a:215ff.])。例えば、ティリッヒは宗教によって使用されるイメージや象徴の中には記憶の無意識のレベルに保持されている幼児期の経験(エディプス・コンプレックス)との関連で説明され得るものが存在するということを認め、この点でフロイト理論に一定の真理性を承認する。⁽²³⁾これは後に見るように宗教論に対する宗教批判の積極的意義の確認へと展開され、ティリッヒの宗教論の核心点へ結び付けられるに至る——宗教におけるデーモン化への批判、宗教的象徴の非字義的解釈の必要性など——。

しかし次に宗教の還元主義的理論の限界が指摘されねばならない。それは消極的理論が宗教的象徴の選択プロセスを説明できても、宗教的象徴、あるいは宗教が人間存在の基本構造に根差していることを説明できないということであった(第4章参照)。宗教的象徴を人間の無限性の意識、階級的イデオロギー・虚偽意識、力への意志、エディプス・コンプレックスに還元し、科学的精神の発展に伴い遅かれ早かれ消滅する運命にあると考える立場からは、「宗教的」なものが人間存在に対して持つ固有の意味を正当に評価することはできない。これを投影理論の即して言えば次のようになる。「神々は人間の性質あるいは人間以下の諸力についてのイメージが超人間的領域に高められたものである。……これが神々とは有限性の要素の、自然的人間的要素の想像上の投影にすぎないと言うすべての<投影>理論の基礎である。これらの諸理論が見過ごしているものは、投影とは常に何ものか——壁、スクリーン、他の存在、他の領域——の上への投影であるということである」([1951a:212])。ティリッヒのフォイエルバッハあるいはフロイトの投影理論批判の論点は、投影理論は投影作用の個々の具体的形態を説明できても、イメージがそこへを投げ掛けられるスクリーンの存在については何も語っていないということである。ではスクリーンとは何であろうか。「それは存在と意味の経験された究極性である。それは究極的関心の領域である」(ibid.)。つまりティリッヒの還元主義への反論は、それによってスクリーン上に投影された個々のイメージは説明できても、スクリーン自体の存在は批判できないということ、それゆえ、もし、投影理論をもってして人間存在に備わっている無制約的なものの気づきをも批判した気になるならば、それはレベルの混同(人間存在の存在論的レベルと、個々の具体的なイメージの存在のレベル)を行っているすぎないということなのである。これは人間存在に究極的

な存在と意味の根拠への問いが内在しているという、ティリッヒの宗教哲学の根本テーゼへと繋がって行く（第6章参照）。それゆえ、次のシュッスラーの主張は正しい。「宗教が人間精神の構造の内における必然的要素であること、自分に無制約的に関わるもの、つまり究極的関心なしには、人間は人間ではないということが示されるときに、ティリッヒにとって宗教の真理性の問いは答えられたことになる。ティリッヒにとって、宗教の本質の問いの真理の問いとは同一である」（シュッスラー[1989:225]）。これはティリッヒの宗教哲学の根本に関わる問題なので以下においてやや詳しく検討してみよう。

ティリッヒは「宗教哲学の二つの道」([1946c])という論文において、宗教哲学には基本的に二つの類型——存在論的と宇宙論的——が存在することを指摘している（これは神の存在論証の二類型に対応する）。存在論的類型とは、アウグスティヌス以来の、神認識の直接性に依拠した宗教哲学であり、「神は魂の中に真に現臨しており、魂によって直接的に知られ得る」(ibid.:290)と主張する。これに対して、アリストテレス・トマス的な伝統における宇宙論的類型においては、「神への理性的な道は直接的ではなく、媒介的」(ibid.:292)であり、絶対的なものの直接的認識は不可能であるとされる。この場合感覚経験から出発し、神にまで上昇することが宗教哲学の課題になる。この典型はトマスの5つの道、宇宙論的な神の存在論証である。近代の宗教哲学は、これらの二つの類型の間で揺れ動くことになる。

ティリッヒ自身の宗教哲学の立場は基本的には存在論的類型であるが、それを宇宙論的類型で修正するという形をとる。つまり「神は存在である、という命題は、あらゆる宗教哲学の土台である。……人間は理論的にも実践的にも主観と客観の分離と相互作用に先行する無制約的な何かに直接的に気づいている」(ibid.:296)。この無制約的なものの自覚の典型として、ティリッヒは理論的領域におけるものとしてはアウグスティヌスの真理論、実践的領域におけるものとしてはカントの実践理性批判を挙げる。重要な点はそのような無制約的なものの直接的自覚がすべての人間に可能なものであり

（人間存在自体が無制約的なものへの問いを含む。この点については第6章を参照）、意味体系としての文化が無制約的なものにその基盤をもっている（意味内実）ということである（第7章参照）。このような無制約的なものがスクリーンとしてまず存在し、それに様々なイメージが投影される、父の

イメージを投影するに先立って無制約的なものへの気づきが存在しなければならない。これがティリッヒの宗教哲学が投影理論に対して行う解答となる。もっとも、ティリッヒは現代の通俗化した投影理論に比べてフォエルバッハの理論ははるかに考えられた構成になっていることを指摘することを忘れない。つまり、「自らの無限性、無限な生きる意志、無限の愛の強さなどの経験が、イメージの投影されるスクリーンを持つことを可能にしていること」をフォエルバッハは十分に知っているのであり（つまり、無限の神を投影するには、それが人間の類的本性についてであるかは別にして、何らかの無限なものの経験が存在しなければならないということ）、このようなわけで、ティリッヒは「最も偉大な投影理論家（フォエルバッハ）によって、通俗的で無反省な思想において流布している現代の投影理論を批判する」と主張できるのである（[HCT:436]）。この無制約的なものの直接性という考えは、神学的には啓示理解と密接に関わる。この点を20年代の『義認と懐疑』（[1924b]）で確認した後に、ティリッヒの宗教哲学における無制約的なものに関わるもう一つの問題、つまり信仰と懐疑との関係、信仰のダイナミックスの問題へと考察を進めよう。

『義認と懐疑』において、ティリッヒは啓示概念に関して、根本啓示（Grundoffenbarung）と救済啓示（Heilsoffenbarung）の区別を行う。この背後にある問題は、信仰義認を拡張すること——罪人の義認を懐疑者の義認を含むように拡張し、その中で真理に対する信仰と懐疑の問題を論じうるようにすること——であり、この懐疑者の義認の根拠をなすものとして根本啓示が導入される（[1924b:89~92]）。つまり真理や生の意味を疑う者も、その懐疑に先行する意味内実の突破に依存することによってのみ自らの懐疑に対して徹底的に誠実であること、そして同時にその懐疑を越えて進むことが可能される（＝義とされる）。懐疑者が受ける啓示は真理を失った者の真理、意味を失った者の意味であり、この根本啓示は、「創造的根底からの新しい名の誕生」（die neue Geburt der Namen aus dem schöpferischen Grunde）と呼ばれる、神の創造の行為に基礎づけられた啓示なのである（ibid.:92）。これは、「啓示を排他的に救済啓示として、排他的にキリスト論的に理解する神学の方向」（ibid.:93）、つまりバルト主義への批判を意味する（第5章第1節を参照）。その点でティリッヒの立場はブルンナーの一般啓示、あるいはアルトハウスの原啓示と同様の意図に基づくと解釈できよう。⁽²⁴⁾問題とな

るのは根本啓示と救済啓示の内的な関係である。ティリッヒ自身が指摘するように、これに関してはルターにおける啓示された神と隠された神との関係、さらには三一論が問題とされねばならないわけであるが、ここでは我々の問題に必要な範囲に限定して考えることにしたい。結論を先取りして言えば、根本啓示は救済啓示の前提であり、その始まりである、また救済啓示は根本啓示の成就であるばかりでなく、その突破であり、批判である。

まず、キリストにおける啓示は、人類の諸宗教とそこにおける根本啓示を前提とする（第9章）。なぜならティリッヒによれば、キリストにおいて実現した啓示を「啓示」として理解し受容できるには、それを啓示として理解する能力、つまり「受容するための器官」が存在しなければならないからである（ibid. :93）。もし、人間が何らかの宗教経験も、「神」に相当する観念ももっていないとするならば、我々はキリストの出来事が啓示的、神的であることさえ理解できないであろう。そもそもキリストとしてのイエスとの出会いに先立つ神的なものの経験がまったく不可能であると考えれば、キリストの出来事における神的啓示の現実性を認める立場を有神論、それを否定する立場を無神論として区別することさえできないであろう。人間存在の基本構造自体にその可能根拠を持ち、宗教史において様々な仕方で現実化されてきている超越的なもの、聖なるもの、神的なものの経験（つまり根本啓示の顕われ）なしには、キリストの出来事の宗教的救済的意義は人間にとって了解不可能なものにとどまると言わざるをえない。したがって、「ここでまたキリストにおける啓示を存在啓示から分離し、宗教と啓示を単純に対立させることが不可能であることが強調されねばならない。……〈言葉〉は…根本啓示を聞き、またつねに聞いている人のみが聞くのである」（ibid. :94f.）。この意味で根本啓示は救済啓示の前提であり、また「根本啓示は懷疑の絶望と意味空虚（Sinnleere）からの解放である。この限りにおいて根本啓示は救済啓示の始まりである」（ibid. :97）と言われる。つまり根本啓示は、アナログア・エンティスがアナログア・イマギニスに対するのと同様に（第4章第4節を参照）、特殊的で具体的な救済啓示の前提であり、また同時に救済啓示の開始、準備なのである。それに対して救済啓示は根本啓示の成就、目標と考えられる。

しかしこれは関係の一面である。つまり確かに根本啓示は救済啓示の前提ではあるが、その根本啓示によって深められた罪責意識は救済啓示の「否定

的前提」なのである(ibid.:99)。ティリッヒにおいては根本啓示は本質的に神要素とデーモニック要素の両義性において理解されているのであり、救済啓示はこの根本啓示あるいは諸宗教のデーモニック要素を克服しつつ成就するのである。この意味で救済啓示は否定を通しての根本啓示の完成なのである。したがって、「キリスト教共同体とその救済啓示の場である聖書は孤立した現実ではなく、教会の外と内にあるすべての人間の宗教に対する成就であると同時に反論なのである」(ibid.)。

以上のように、様々な神のイメージの実現や選択を可能にする前提としての無制約的なものの直接的経験(＝スクリーン)は、神学的には、根本啓示の問題として論じられるのである。さてこのように、フォイエルバッハの宗教批判へティリッヒが答えるやり方を検討することによって、ティリッヒの宗教哲学が彼の言うアウグスティヌス的な存在論的類型とその前提を共有していることが確認された。しかしこれはティリッヒの宗教哲学のすべてではない。ティリッヒの宗教哲学はこの存在論的類型を基礎にしつつ、それを修正しているところに特徴があるのである。これは『義認と懷疑』においても、救済、信仰、義認が懷疑との関係で問題とされていたことに表れている。なぜなら、懷疑と積極的に関わり、懷疑者を義認する信仰・啓示は無制約的なものとの原初的な直接性にはもはやとどまってはならず、その中に無制約的なものとの距離や緊張を含んでいなければならないからである。これは信仰の現実性が同一性原理と罪責意識、直接性と分離との間に成立する緊張と動的な動きの中に理解されることを意味する。⁽²⁵⁾この点を次に簡単に触れておこう。

この問題はティリッヒの思想の発展史において、様々なアスペクトから論じられているが、これが明確に主題的に扱われるのは『信仰の動態』([1957 b])においてであると考えることができるであろう。これによれば、信仰はあらゆる意味における疑いをまったく伴わない、信仰対象との距離がゼロになったような状態(神秘的合一)を意味するのではなく、むしろ「参与と分離の間の緊張」において理解されねばならない(ibid.:277)。この参与と分離の弁証法的緊張の関係は50年代の基礎的存在論あるいは認識論によって定式化されたものであり(第4章第5節参照)、ここに50年代の思惟の基本的枠組を確認することができる。それについてはすでに論じたので、ここでは「信仰」に関して考察を進めよう。

信仰が成立するためには、信仰される対象への参与、主体的コミットメントが不可欠の条件となるが、しかしこの場合にも、懷疑の要素が完全に失われることはない。つまり「参与の要素から信仰の確実性が生じ、分離の要素から信仰の内にある懷疑が生ずる」(ibid.)。これは信仰理解に関して重要なことを示唆している。1. 信仰は一切の懷疑を滅却した平静の境地ではなく、むしろ疑問や破綻の危険を内包した冒険である。信仰から「にもかかわらず」という要素がなくなることはなく、むしろこれによって信仰の創造性は可能になる。2. 信仰は勇気の事柄である。なぜなら信仰がその内に懷疑の要素を含む場合、信仰はこの懷疑の存在を認め、それに伴う危険を引き受ける勇気なしには維持し得ないからである。この懷疑を克服する勇気を可能にするのが、根本啓示の突破、つまり「直接的な確かさの要素」なのである(ibid.: 278)。⁽²⁶⁾ 3. 懷疑の抑圧は、それが信仰内容に対する合理的批判を禁止するものとなるとき、そこに信仰自体がデーモン化する危険が生じる。つまり信仰自体にその本来的な在り方から逸脱する可能性が常に伴っていることを考えるならば、懷疑が信仰にとって積極的な意味を持つということは理解困難なことではない。20年代後半のプロテスタンティズム論において展開されたように、生きたキリスト教の現実形態は、超合理的要素(預言者的批判と恩恵の形態)と合理的要素(合理的批判と合理的形態)が結合されるところにおいてのみ適切な仕方で現実化される。宗教批判はこの内の合理的批判の契機に対応し、とくにフォイエルバッハ以降の宗教批判は、宗教や信仰がデーモン化——「宗教的に言って、人間の信仰には偶像的な要素が存在しうるのである」(ibid.: 279)——に陥らないための不可欠の機能を果たしているのである。もちろんこれはこの合理的批判がその根拠を超合理的要素の内に持つ——キリスト教における偶像化への根本的批判はキリストの十字架の象徴における自己否定性の契機に基礎づけられる——というもう一つの主張を伴ってのことであるが。このようにティリッヒは信仰の動的構造を信仰義認論の解釈に基づいて展開しているのである。4. 懷疑は信仰にとって危険を伴うものであるが、信仰が生きて動的なものであるために不可欠のものである。この歴史的現実の内にある信仰はどこまでも両義的なものにとどまるが、このような危機のなかで冒険できる信仰のみが生きた信仰と呼ぶに値する。懷疑も勇気も伴わない信仰は「究極的関心の昔の経験の死んだ残存物」(ibid.: 278)と言わざるを得ない。ティリッヒはこの動的で生きた信仰を、信仰の

諸要素の間の緊張的統一として説明するのであるが（動的類型論。第9章参照）、これは50年代の思惟においては基礎的人間論という枠組みの中で議論されているのである。

最後に近代の宗教批判がティリッヒの宗教論に対して持つ意義をまとめておこう。

1. 近代の宗教批判はティリッヒの思想形成に少なからぬ影響を及ぼしている。この点に関してレップはフォイエルバッハの宗教批判がケーラーにおける生概念による人格概念の解消を動機づけ、ティリッヒもそれにしたがっていると指摘する（レップ[1986:62, 145f.]）。確かにフォイエルバッハによる神人同形論批判が、ティリッヒにおける神の人格的イメージの相対化に影響したことは十分に考えられる。しかしティリッヒの象徴論が具体的イメージの積極的意義を強調していることを考えれば、レップの指摘はティリッヒにおける神の非対象化（＝存在論化）のみを強調することによってティリッヒの宗教論の一面化に陥っていると言わざるを得ない。むしろティリッヒの宗教論に対するフォイエルバッハの意義は、宗教あるいは信仰に関する合理的批判の要素の役割（デーモン化への批判の具体化）の明確化にあったと考えるべきであろう。またティリッヒの象徴論あるいは神話論、さらには宗教哲学（無制約的なものの経験の直接性）がフォイエルバッハ以降の宗教批判との対決によって洗練された点も見逃すことはできない。

2. ティリッヒの宗教論においては、宗教批判の限界の指摘と共にではあるが、宗教批判の積極的意義が論じられ、ティリッヒの宗教論を特徴づけるものとなっている。それは第一に先に見た宗教のデーモン化に対する批判としての宗教批判の積極的評価である。すなわち、「無神論的要素を伴わない本物の宗教などは想像できない。ソクラテスばかりでなく、ユダヤ人も初期のキリスト教徒も無神論者として迫害されたことは偶然ではない。権力に固執する者にとって、彼らは無神論者だったのである」（[1946c:298]）。宗教は常に人間を非人間化するもの、とくに人間を疎外するデーモンの宗教に対する強烈な批判的契機を持っているのであって（よって、先行する既成宗教が人間の疎外の原因である場合には、続く宗教はそれを批判することによって人間の真の宗教的解放を行う。これは先行する宗教とそれに基礎づけられた社会から見ると、無神論ということになる）、無神論的宗教批判には無制約的な超越的なものの単なる否定であることを越えて、宗教が宗教であること

を可能にするという積極的な宗教的意義を認めることができるのである。この認識はバルトがフォイエルバッハの宗教批判を19世紀の自由主義神学、教養宗教としてのキリスト教に対する自らの批判の中に位置づけ得たのと同じ事情と言えよう。

3. 以上の二点は、ティリッヒにおける伝統的な宗教的象徴の非字義化の主張([1957a:152, 164])に結び付いている。まず伝統的宗教的象徴の中には人間の幼児期の経験に基づく投影や神経症的症状に関わるものが存在し、その字義的解釈が強制されることによって現代人の人格の形成と統合にマイナスの作用（非本来的な置き。デモーニッシュな効果）を生じることが十分に考えられる。この点でティリッヒはブルトマンの非神話論化に同意する。このような象徴は批判的にその選択過程を解明し、あるいは非字義化することによってデーモン化した状態から本来の宗教的な象徴機能を回復させる必要がある。しかし、宗教的象徴の具体的イメージがそこに投影されている無制約的なものは人間存在の基本構造、あるいは無制約的なものの経験的事実に基づいているのであって、単なる幻想として片付けることはできない。このような表面的な批判は、結局は自律的理性の平面化を生じ、新しいデーモンの侵入へと道を開くことになる（この意味で19世紀、あるいはワイマール期の自由主義神学はナチスの出現と無関係ではない）。したがって重要なことは、宗教的象徴の意味を現代人にとって有意味な仕方において回復すること、その意味で非字義化することなのである（回復的解釈学）。人間における無制約的なものの経験の確保と宗教的象徴の合理的批判とは宗教的象徴の非字義化の主張において一つに結び付くのである。

- (1) 以下の分析は、フォイエルバッハの『キリスト教の本質』（[1841(1973)]）による。
なお、フォイエルバッハの宗教批判の意義については半田[1991]を、またフォイエルバッハの宗教批判のより全般的な分析としてはイノフスキー[1980]などを参照。
- (2) ヘーゲルとフォイエルバッハとの関係としては、まずヘーゲルの批判者としてのフォイエルバッハが問われねばならない。それは、『キリスト教の本質』に対する批判に答える際に、自分の宗教哲学とヘーゲルとの相違を強調していることから確認できる——「ヘーゲルは宗教を哲学と同一化し、私は宗教と哲学の種差を強調する。……ヘーゲルは主観的なものを客観化し、私は客観的なものを主観化する。ヘーゲルは宗教を他の本質（存在者）の意識として叙述し、私は人間自身の本質の意識として叙述する。そのためにヘーゲルは宗教の本質を信仰のなかに認め、私は愛のなかに認める」（[1842(1937):335]）。ここでフォイエルバッハが行っている信仰と愛の対比は、『キリスト教の本質』におけるキリスト教批判の論点の一つに他ならない。つまり、キリスト教は宗教である限り、他者への不寛容（例えばキリスト教は信仰の立場から異端を憎む）を本質とする信仰の立場を取らざるを得ない、よってこれは神は愛であるという基本命題と緊張関係に立つことになる（[1841:409～443]）。しかし、ヘーゲルへの批判にも関わらず、フォイエルバッハの議論がヘーゲル哲学の諸概念、問題設定に依存していることも事実である（[HCT:437]）。これはフォイエルバッハを批判するマルクスやエンゲルスの議論の展開にも現れている（マルクス[1845], [1845(1888)]）。
- (3) 人間が自己を外へ産出し、産出されたものが客観性を獲得するに至る必然性をもつ（外化、対象化の必然性）という知識社会学の人間理解がヘーゲルの外化に遡ることは、バーガー・ルックマン[1966:70, 78, 221]より明らかである。
- (4) これは、ミードの言う「意味ある他者」（significant others）である。この考えは、外的秩序の内面化とアイデンティティーの安定を問題にする際に知識社会学に導入される（ibid.:220）。
- (5) 宗教の人間学的基礎の自覚としての宗教批判が人間の自立という意味づけを伴って主張されることも、フォイエルバッハ・タイプの宗教批判の特徴と言えるであろう。つまり、フロイトにおける快楽原則に対する現実原則への転換、マルクスのアヘンとしての宗教の否定、ニーチェの超人の主張などは、他律的宗教の克服が人間の真の有り方の実現の条件であるというモチーフを共有している。
- (6) ティリッヒによれば、進歩と調和に対する楽観主義は近代精神の基本的特徴の一つに数えられる（[HCT:332～341]）。
- (7) 楽観的ヒューマニズムへのキリスト教からの最も鋭い批判としては、パウロのローマ書7章の罪理解を挙げることができるであろう。これは意志の転倒状態が人間自身によっては解決不可能であるという問題であり、ティリッヒにおいては人間の自己救済の試みの諸類型に対する分析と批判という問題に結び付く。「自己救済のすべての方法は救済の道の歪曲である。……偽りの宗教は特定の歴史的諸宗教と同一なのではなく、あらゆる宗教における自己救済の試みと同一なのである。それはキリスト教も例外ではない」（[1957a:86]）。またパウロのローマ書7章の問題は、説教集の中で取り上げられており（[1963c:47～57]）、ティリッヒにおける人間の自己疎外の問題を具体的にイメージする上でも重要である。なお、ティリッヒの『組織神学』を中心とした神学思想をティリ

ッヒの説教を手掛かりに分析した研究として、茂[1986]は重要な研究の視点を示している。

- (8) この点でバネンベルクの次の指摘は適格である。「神なしに生き考えることが、キリスト者を含めて、すべての人間の日常を規定している。この現に生きられている無神論が今日一切の思惟を行う意識の自明の出発点なのである」([1965(1967):361])、したがって、神学は「フォイエルバッハ以来、神学が何の解明もなしに<神>という言葉をもはや口にできないということ、つまり、この言葉の意味が自明であるかのように語ることはできないということ」を自覚しなければならない([1963(1967):351])。
- (9) バルトのフォイエルバッハ論については、[1922]、[KD. I/2:304 ~397]、[1946(1981):484 ~489]などから知ることができる。また、このバルトの議論については、後に挙げるバネンベルクの一連の批判的研究の他に、大崎[1987:152 ~257]を参照。
- (10) 1931年のアンセルムス書がバルトの教会教義学において展開される神学のプログラムとして位置づけられることは多くの研究者が指摘する通りである。このプログラムは、啓示自体の内的な構造(三一的構造)に即して神学体系を形成すること、つまり啓示され信仰において受容される神の名から出発して神の存在の問題をはじめとする神学的思索を展開すること、とまとめられるであろう。
- (11) 教会闘争におけるバルトの意義に関する研究は膨大な研究にのぼることは言うまでもないが、本研究では日本における研究を中心に主に以下のものを参照した(詳しくは第5章を参照)。ブッシュ[1975]、雨宮[1980]、笹川[1986:107 ~168]、宮田[1986:3 ~61]、[1988:123 ~200]。
- (12) 宗教の神学という観点からの同様のバルト批判としては古屋[1985:135 ~141, 199 ~210]、リチャーズ[1989:14~21]を参照。
- (13) バネンベルクのフォイエルバッハ論は、彼のバルト批判や人間学の問題などとの関連で、極めて広範な箇所において展開されている。主なものとしては、[1963(1967)], [1977 :310ff., 320], [1983:268 ~273], [1986], [1988:195, 286, 324, 393ff., 459]など。
- (14) バネンベルク[1963(1967):350ff.], [1977:303 ~329]における議論の展開から明らかに、フォイエルバッハ的な宗教批判に対するバネンベルクのアプローチの特徴は、それが科学としての神学をいかに定式するのかについてのバネンベルク神学の基本的立場の表明の問題、あるいはバルト神学批判の問題という一連の問題連関において論じられていることの内に見ることができる。つまり、宗教批判へのバルト的な反論が学問論的に見て正当な反論として評価できないという見解と、バネンベルクの神学理解——人間の現実理解あるいは意味経験が意味の全体性の先取り(歴史と歴史の全体=終末の先取り)において可能になること、そしてこの先取りは科学論的には仮説(モデル)という身分で理解されるものであり、このような意味と現実経験(全体性の先取り)という文脈においてのみ神の實在は確証や反証可能な経験の対象となり得る——とは、一つの問題連関の属しているのである。以上のような、人間の意味経験と神の現実性の理解は、本研究の第7章において示されるようなティリッヒの宗教論に類似した性格を持つと判断できるが——それは神学を諸学、とくに社会学、心理学、哲学的人間学との連関で位置づけるという科学論における同様の発想にも関わる——、同時に両者の相違も明白である。それは意味の全体性の先取りが個別的で具体的な意味経験に対して持つ批判

機能（深淵性）の理解に、また意味の全体性のモデルと歴史との関係理解に関わっている。

(15) この論文におけるパネンベルクの第1テーゼ「歴史的行為における神の間接的な自己啓示」と、それから導出される第2テーゼ「終末における歴史としての啓示の生起とその先取り」（これは前注における意味の全体性とその先取りという議論へ展開する）、第3テーゼ「歴史における啓示の普遍性」という一連の議論が、啓示、歴史、終末といった神学的な基本概念についてのブルトマン的理解への批判となっていることは明白である。つまり、歴史としての啓示が旧約から、アポカリプティック、イエスの宣教、初代の共同体をへて、パウロにいたる伝承の連鎖として存在するという主張は（第1テーゼ）は、ブルトマン的なイエスの行った神の国の宣教と原始教団のイエスについての宣教との断絶の主張と鋭く対立するし（ブルトマン[1948(1984):1f.]）、また啓示認識における知（とくに史実史的認識）と信の積極的な関係づけ、伝承史を史実史(Historie)や世界史を含む普遍史の構想の中に位置づけることは、ブルトマン的なHistorieとGeschichteとの分離と著しい対照をなしている。また、「約束、指示、報告」という伝承史における「神の言」の現象形態は神の行為の構成要素ではあっても、それ自体が神の啓示ではない、つまり言は第1次的には人間の経験的次元における言語現象と理解されるという主張は（第7テーゼ）、弁証法神学における「神の言」理解と一線を画している。なお、イエスによる神の国の宣教と、そのイエスについての宣教（原始教団）との積極的連関の主張において、パネンベルクはブルトマンの弟子たちと一致するが、その理由づけ、あるいはその背後にある解釈学の理解において、両者の間には重大な相違があり、それは、パネンベルクがドイツの神学的哲学的解釈学の伝統に対して行う批判に関係する（パネンベルク[1963(1967):106～116]、[1977:158～184]）。また、リクールやベリンによる同様の論点を含む批判については、第4章注83, 150を参照。

(16) パネンベルクはバルト的な神学の科学性理解を、バルトとショルツとの論争の分析を通して批判的に検討し（パネンベルク[1977:270～277]）、その上で自らの神学（本章注14で説明された）の科学性を神学的仮説の経験的な判定可能性に基礎づけようとする（ibid.:329～348）。また、バルト的な神学の科学性の主張をさらに展開したものとして、トランスの科学としての神学の構想に言及している（ibid.:271）。なお、注14, 15を含めたパネンベルクについては森田[1983]、クレイトン(P)[1988]、ダリス[1988]、ヘイフナ[1988]を参照、またバルトと科学というテーマについてのトランスの議論としては（トランス[1980:110～178]）を参照。

(17) ティリッヒの23年の『諸学の体系』が20世紀の前半の科学論における論争状況（新カント学派、現象学、実証主義）を背景にしているのに対して、パネンベルクの77年の『科学論と神学』は論理実証主義以降の分析哲学における科学論と解釈学との論争を前提している。したがって、神学の科学性の定式化が両者において異なるのは当然である。しかし、神学を諸科学の連関の中に位置づけることによって、その科学性を解明しようとする基本的態度において、両者は一致しており、ティリッヒの弁証神学の構想を70年代以降の学問状況において具体化するとするならば、パネンベルクのやり方はその有力な選択肢となるであろう。また本研究の第1、2章の議論から明らかなように、このような神学体系構築の試みは、シュライエルマッハーからトレルチに至る神学的伝統の中

に位置づけられるのである。

- (18) パネンベルク[1963(1967):352f.]におけるヘーゲル哲学に依拠した反論は、パネンベルク自身が「少なくともしばらくは」という限定づきでその有効性を主張しているように、神学的あるいは宗教学的立場からの批判としては、不十分である——なお、フォイエルバッハの宗教批判をヘーゲルの継承と逸脱という観点から論じていることにおいて、バーガー[1969(1970):45~48]は基本的にパネンベルクの議論と一致する——。パネンベルク神学からのより十分な仕方でのフォイエルバッハへの反論は、彼の神学的人間学——人間本質構造を、世界開放性(Welttoffenheit)と神似像性(Gottebenbildlichkeit)という、哲学的人間学的な分析(この点でパネンベルクはシェラーやゲーレンの依拠している)と神学的人間理解とから論じる([1962]、[1983:40~76]——から為されると考えるべきであろう。これは、パネンベルク[1977:303~329]においてフォイエルバッハの投影理論が「神学、人間学、宗教学」という標題の下で扱われていることにも表れている。この点でも、パネンベルクはティリッヒに接近している。なお、パネンベルク[1983:185~278]では、フォイエルバッハを含めた疎外論の文脈でティリッヒの罪論(疎外論)が検討されている。
- (19) 「神なしに生きそして思惟すること、すなわち世俗的無神論は今日神の問い自体もまたその上で動いている自明的な所与の土台である。このことは、キリスト教思想がそのつどの時代の自明性を単に避けて通ることができずに、たとえ反抗という形式においてであろうとも、何らかの仕方でのその自明性に常に関係するという限りにおいて、キリスト教思想にもあてはまるのである」(パネンベルク[1965(1967):362])という見解は、パネンベルクの基本的立場と考えてよいであろう。
- (20) 実際ティリッヒ研究において、フォイエルバッハの宗教批判の意義を論じているものは、レップ[1986:62,142f.]、シュッスラー[1989:214~225]を数える程度である。フォイエルバッハの宗教批判と同タイプに属するフロイトの宗教批判とティリッヒとの関係を比較的詳しく検討しているベリー[1988]にもフォイエルバッハの分析は見られない。
- (21) [1944a:356]、[HCT:435ff.]
- (22) マルクス主義の宗教批判をキリスト教神学の立場から取り上げている例としては、ゴルヴィッツァー[1977]が存在し、その中でもフォイエルバッハが論じられている(ibid.:47~66)。
- (23) この点についてはベリー[1988:60~69]に簡潔なまとめがなされている。
- (24) ブルンナー[1961²]、アルトハウス[1947]。
- (25) このモチーフの原形は[1912:29~33]にすでに見られ、それは[1924b]、さらには[1957b]において信仰の直接的な確かさと懐疑の両極性として、また[1946c]では宗教哲学の二つの類型という問題との連関において展開される。つまり、これはティリッヒの宗教思想の基本的な問いに属しているのである。
- (26) ティリッヒにおける「勇氣」の概念についての研究としては、大木[1977(1981)]、シュタンアッカー[1984:157~188]、コッホ[1989:169~206]などが存在する。とくに大木論文は偶然性という問題において、九鬼周造の哲学との対比においてティリッヒの「存在の勇氣」の概念を論じたものとして興味深いが、大木は「われわれは、無を克服

して存在を肯定するということは、主体的なく勇氣>ではなく、客観的なく救済>において生起すると考えざるをえないのである」と述べることによって、「勇氣」の代わりに「偶然性」について語るべきであったと主張している（大木[1977:106f.]）。おそらくこれはティリッヒに対する誤解であろう。なぜなら、まずティリッヒにおいて「勇氣」は「不安」の場合と同様にいわゆる「主体」の内的姿勢を意味する概念ではなく、存在論的概念、つまり人間存在の基本構造に関わる概念（実存嚮）であり、またティリッヒが最終的に問題にするのはこのような存在論的な「勇氣」が可能になる神学的根拠としての神（存在自体）への参与だからである。

第9章. 宗教の神学と キリスト教の未来

第1節. 「宗教の神学」とその背景

キリスト教神学における最近の顕著な傾向の一つはキリスト教以外の宗教の存在の意味（多くの場合は積極的意義）を神学的に理解する試みが様々になされてきていることである。⁽¹⁾ 以下この多様な試みを「宗教の神学」と総称することにする。つまりキリスト教以外の宗教の存在の持つ神学的意義の自覚から、とくに諸宗教における真理と救済の可能性と現実性を一定承認した上で神学的にそれを説明し意味づけることが神学自体の問題として無視できないという意識から、諸宗教をめぐる諸問題は神学の周辺の問題ではなく、その中心的問題を構成するという神学的主張が行われるに至っていること、これが「宗教の神学」として総称される様々な試みの基本的特徴である。もちろん、このような諸宗教の問題との取組の前史はキリスト教神学の出発点まで遡りうるものであり（ユダヤ教とギリシャ・ローマ文化との関わりの中における古代の弁証神学、とくにロゴス論の展開）、また中世のスコラ神学の形成に対するイスラム世界との交渉の持つ意義、そして近代における世界伝道の過程における諸宗教との出会いや19世紀に成立した宗教学におけるキリスト教と諸宗教との比較研究の神学思想へのインパクト、とくにキリスト教の成立をオリエントの宗教史の中で理解する試み（宗教史学派）など、「宗教の神学」に先立つキリスト教と諸宗教との思想的な関わり合いの実例は枚挙にいとまがないほどである。⁽²⁾

しかし今世紀に入ってからのプロテスタントの諸教派を包括する世界キリスト教会議(WCC)やエキュメニカル運動の広がり、また60年代の第2バチカン公会議以降のカトリック教会の動向、そしてこれらと平行して進展してきている「宗教の神学」の様々な主張を見ると、キリスト教神学における問題状況は新しい段階に入ったと評価できると思われる。⁽³⁾ それは宗教間のコミュニケーションの持つ神学的な必然性の自覚とも表現できるであろうが、この点をそれ以前の神学における諸宗教の典型的な扱い方との比較においてまとめるならば、次のようになるであろう。

1. 従来の神学における他宗教の扱いは、多くの場合それらの諸宗教の信仰者をキリスト教に回心させるという視点から、つまりキリスト教の伝道とい

う動機から行われた。したがって他宗教の独自性や真理性を認めるというよりもそれらに優越した立場から宗教的真理を教え伝達し、そしてそれを効率よく行うために必要な範囲で彼らの伝統的宗教も理解しようという姿勢であり、ここには対等の相手とのコミュニケーションが成立する余地はなかった。

2. 神学においてはこれまでも、少なからぬ研究者によって様々な視点から複数の宗教を比較する試みが行われてきた。しかしそれらの多くのものは、なぜキリスト教と諸宗教を比較する必然性があるのか、あるいは比較が可能になる根拠は何であり、またその方法論はどのようなものであるのかについての十分な反省が伴っていたとは言えず、その結果宗教の比較論は神学においては個別的で周辺的な研究領域にとどまっていたように思われる。とくに宗教の比較研究が宗教間のコミュニケーションの実践との関係で理論化されることは少なかったのではないだろうか。その意味で宗教の比較は多くの場合純粹に理論的な机上の議論の水準を越えるものではなかった。

これら二点に対して、最近の「宗教の神学」は、露骨な回心、伝道の姿勢を打ち出すのではなく、他の宗教をそれぞれ独自の真理性を持ち、キリスト教も彼らに聞くべき何かを持っている対等のパートナーとして位置づけることを志向している。また他の宗教に関する問題は、神学や宗教学の周辺的課題としてではなく、神学の中心問題あるいは基本的課題として位置づけられ、しかも現実に行進しつつある宗教間のコミュニケーションの実践との動的連関において議論が展開されるようになってきている。こうした「宗教の神学」の背景には、キリスト教あるいはその神学が、現代の宗教的な多元的状况をもはや無視できなくなっているという現実が存在する（第1章参照）。すべての人類をキリスト教に回心させること（単にキリスト教の真理を一方向的に宣教するだけでなく）の現実性あるいはその意義が自明ではなくなっていること、単純な伝道主義は存続し難くなっていること、また現代の世俗的世界においてキリスト教が伝統的な宗教の一つとして生き延びるためにも宗教間のコミュニケーションが何かのヒントを与えてくれるのではないかという期待の存在、などといった様々な要因がそこには見出し得るかもしれない。いずれにせよ、現在「宗教の神学」の必要が意識されるにいたった背景には、このような現代の宗教的状况（多元的状况）の理解が存在するのである。本論に先だって、まず以下の考察の前提となる視点を確認しておこう。

a. 以下の考察では、「宗教の神学」の諸問題の中でも、とくに宗教間のコ

コミュニケーション、つまり一つの課題やテーマをめぐる宗教間の「討論」という場面を中心に議論を進めることにする。もちろん哲学や文化人類学における一般的なコミュニケーション論を参照するまでもなく、宗教間において具体的に進行する対話においては言語的な要因以外の様々な諸要因が複合的に関係していることは言うまでもない。しかし宗教間のコミュニケーションについての考察を深めるためにも、はじめから複雑な場合を考えるよりもできるだけ単純で明晰なケースからアプローチすることが有益と思われる。またここでその成立の可能性を考えたいコミュニケーションとは、単なる誤解にすぎないものや、強制と報酬による、つまりあめとむちによる歪んだコミュニケーションではなく、ハーバーマスの言う「理想的コミュニケーション状況」、つまり強制や報酬によるイデオロギー的な歪曲がないコミュニケーション、対等で誠実なパートナーとして相互に承認し合うところに成立するようなコミュニケーションである。

b. 宗教の神学では、議論がコミュニケーションや対話の成立の可能性や条件に限定され、あたかもコミュニケーション、対話がなされるべきことが自明の前提であるかのような姿勢が見られることが少なくない。しかし、これに加えて、あるいは先立ってコミュニケーションの必然性の考察、つまりそもそも神学的に言ってなぜ他の宗教と対話する必要があるのかが問われねばならない。ある宗教に他の宗教と理想的なコミュニケーションを行う内的理由があるということは決して自明ではない。

以上が本研究で「宗教の神学」を論じる前提となる視点であるが、ティリッヒとの関係で分析を具体的に進める前に、宗教の多元的状况に神学的に対処する場合の典型的なパターンとして、ヒックが挙げる三つの類型によって、問題をさらに整理しておこう。⁽⁴⁾ この類型論は多少の修正を加えつつも多くの研究者においておおむね受け入れられているように思われる。またティリッヒにおいてもほぼ同様の類型論を見出すことができる。⁽⁵⁾

①救いや解放を特定の宗教的伝統に限定する排他主義(exclusivism)。これは最近までのキリスト教神学の多くが公式にとってきた立場である。これは「教会の外に救いなし」(extra ecclesiam salus non est)というキリスト教の伝統的な見解に沿って、多元的状况にも対処する方法と言えよう。しかし、その場合も単純に「キリスト教＝絶対宗教」という主張を繰り返すことは困難になってきている。つまりこのタイプの典型として挙げられるバル

ト神学の論理展開においても — ただしバルトの宗教批判の主要な対象は19世紀の市民社会の宗教となったキリスト教的宗教（教養宗教）であり、キリスト教以外の諸宗教を直接批判する意図はなかったと思われる。したがって、排他主義というバルトの宗教論の批判的評価が公平であるかはそのこと自体問われねばならないであろう — 、まずキリスト教を含めたすべての諸宗教を同じレベル（神に到達しようとする人間の不毛な努力という観点）で批判的に扱ったうえで、次のレベルでキリストにおける神の自己啓示に基づくキリスト教の真理の唯一性を主張するという二段構えになっている。⁽⁶⁾ つまり、それは「キリスト教＝絶対宗教」という主張を素朴に表明するものではない。しかし結局のところ啓示に基づくものであるとはいえ、真理と救済の業のキリスト教による排他的独占を主張する限り、非キリスト教的宗教に対しては、その諸宗教の信者の回心を目指す伝道という有り方以外に最終的な対応の道は存在しないことになるのではないだろうか。ここには、対等のパートナーとして諸宗教とコミュニケーションする道は閉ざされている。したがって、この立場に純粋に立つ限り、キリスト教が他宗教とコミュニケーションしなければならない神学的必然性は原理的に認められない。

②ある一つの宗教的伝統に、他のすべての諸伝統の真理契機を包括的に取り込む包括主義(inclusivism)。例えばカール・ラーナーの「無名のキリスト者」(ein anonymen Christ)をこの典型として挙げることができるであろう。⁽⁷⁾ ラーナーは、異教徒がキリスト教の伝道に接する以前に宗教的真理や真実の啓示を経験するという事態を承認するが、しかしその異教徒はすべての人は救いの途上にあるという意味で、潜在的なキリスト教徒、つまり無自覚なキリスト教徒である、と主張する。確かにラーナーはキリスト教以外の宗教の信仰者がそれぞれの仕方では真理あるいは救済に関与していることを承認する。しかし問題はそれが無名であっても「キリスト教徒」であると見なされることである。ラーナー的な見地から伝道を意味づけるとすれば、無自覚なキリスト教徒をキリスト教徒として自覚化させるということになるだろう。この立場は他の宗教における評価されるべき特質に対して、実はそれは本人が気づいていないだけで内容的にはキリスト教信仰の中にすでに包含されていたものであるという言うに等しい。他の宗教の独自性をそれ自体として認めるものではない。このような立場からの対話は相手を自分にないものを所有する対等のパートナーとして承認するというよりも、すでに自分の

中に存在しているものを相手の中に確認し、それに一致する限りで相手を評価するということにならざるをえない。つまりこの立場からもキリスト教自体の側には他の宗教と真剣に対話する神学的必要性はないのである。もし対話に意味があるとすれば現実的な妥協点を見出だすか、あるいは相手に対する教育的効果を与えるということになるだろう。これは宗教間のコミュニケーションというよりも、相手の中に投影された自分とのモノローグにすぎない。しかしこれは自らの信仰対象に実存的あるいは主体的にコミットメントする者、自らの信じる「神」に絶対的な信頼を与える宗教が、それと異なった立場の者と対話する際の基本的な限界に関係しているのかもしれない。これは異文化間のコミュニケーション一般に内在する問題である。そもそも異なる文化に属する他者を理解するとはいかなる意味で可能なのか。

③いずれの宗教的伝統も救いや人間解放についてそれ固有の真理をもつことを承認する多元主義(pluralism)。これがヒック自身の立場であり、それは結局自己絶対化と他者の立場の固有の意味の否定に至る先の二つの立場への批判として提出される。それをキリスト教神学として提出するとき、それは次のような仕方ではなされる。

多元主義は「わたしの宗教」中心主義、すべての宗教や価値観が自分の宗教を中心に巡っているという独善的有り方を脱却することを要求する。これはキリスト教の場合は「キリスト」中心から「神」中心へ移行し、他の偉大な世界宗教と共にキリスト教も、共通の「同一の究極的な神的実在」のまわりをまわっているという視点に立つことを意味する。キリスト教中心あるいはイエス中心(Jesus-centred)のモデルから、多様な諸宗教的伝統によって構成される宗教的実在の宇宙における神中心(God-centred)のモデルへの、いわばパラダイムのコペルニクス的転換(自我中心から実在中心への人間存在の変革)が必要であるというのがヒックの主張である(ヒック[1985:53, 99])。この立場では多様な諸宗教は、同一の神的実在に対して人間が行う多様な応答の仕方、体験の仕方の多様な現れと理解され、この多様なパターンは異なる歴史的・文化的状況のもとで形成されてきたものと説明される(→相対的)。次にこの宗教多元主義への方向性は実はキリスト教自身に内在する論理——神の普遍的救済の意志——の展開であると説明される(ibid.:99, 144)。神あるいはキリストの救済の普遍性を真剣に考えるならば、つまり神の救済がキリスト教徒の集団に限定されるのではなく、すべてに人類に及ぶ

ことを承認するならば、神は当然キリスト教だけにでなく、あらゆる諸宗教、さらには民族主義、共産主義といった擬似宗教として機能する政治的イデオロギーにも普遍的に関係すると考えざるを得ない。とすれば、同一の神が多様な歴史的文化的コンテクストにおいてそれに適した啓示の仕方、体験のされ方、応答のされ方を取るということも、論理的には推論可能であると認めざるを得ない。

その場合必要になるのは、多様な神、あるいは神々、あるいは諸仏などを究極的には同一の實在として取り扱い得るような思考の枠組みである。この手掛かりは東西の様々な宗教的伝統において、究極的な神的存在そのものと、人間が思考し体験する神的存在（具体的）との間に区別が立てられることである（ヒック [1989:233 ~236, 246 ~249]）。例えばキリスト教では、創造主としての神とそれが受肉したキリスト・イエスとの区別が、仏教では久遠の法身仏と化身の「応身仏」との区別がなされる (ibid. :278~295)。⁽⁸⁾ またキリスト教神秘主義の伝統では、神性と神との区別がなされ、現代でも例えばティリッヒはキリスト教的な有神論の人格的神と有神論の神を越えた神との区別について語っている（[1952a]）。この思考の枠に従えば確かに、究極的な神的存在の「一」性と、それを体験する人間の宗教の「多様性」とが両立可能になる。ヒックは、宗教哲学の理論のレベルにおいて、この究極的な神的存在とその経験される形態の多様性との関係を、カントの物自体と現象との関係によって説明しようとしている (ibid. :240 ~246)。

以上の議論に基づいてヒックはこの多様な宗教の存在（同一の究極的な實在の多様な現象形態）を積極的に評価するように求める。ヒックによれば諸宗教が持つ神経験や認識は相補的であり、補い合うという考えられねばならない（ヒック [1985:44]）。つまり一つの宗教が神的存在についての真理のすべてをすでに所有しているとか、独占しているとかいうのではなく、それぞれの宗教は同一の神的存在についての部分的な真理を所有しているだけであり、それらを相補的にとらえることによってのみ完全な神認識に近づき得るというわけである。従って諸宗教は神学的理由から対話する必然性をもつことになる（宗教間の対話の世界的なネットワークの形成）。こうして到達されたのがヒックの宗教多元主義である（ヒック [1985:101, 108]）。以下ヒックについていくつかのコメントを付け加えておこう。

1. ヒックの議論はキリスト教中心主義からの脱却による、諸宗教の相補性

と対話の必然性を示したという点で、それによって現代の諸宗教の出会いと対話に一定の基礎を与えたという点で、検討に値する。その意味では今後の宗教の神学はヒックのプログラムを批判的に展開する必要がある。⁽⁹⁾ とくにキリスト教自体が他の宗教との対話を要求する論理を内在しているという指摘は重要である。キリスト教の神が世界の創造者であり、人類全体の救済を意図しているという大前提に立つ限り、すべての民族と宗教はキリスト教の語る神とキリスト教会に媒介されることなく、何らかの仕方で神的存在と積極的關係を持つと考えざるを得ない。これはキリストの出来事における特殊啓示に対する一般啓示として神学で問題にされてきた事柄であり、これと原罪（これによって一般啓示は無効になったという議論）やキリストの啓示の唯一性の議論との緊張が問題の解決を困難にしているのである。⁽¹⁰⁾

2. しかし問題点も少なくない。一つは神的存在の同一性をどのようにして具体的に問題にできるかである。つまり論理的には様々な宗教の神々や仏の背後に、カントの「物自体」に相当するような同一の神的存在を想定することは可能である。しかしそれはあくまでも論理的可能性であり、言い換えれば宗教哲学的議論であって、具体的な宗教経験に依拠した議論ではない。⁽¹¹⁾ 従って、いかにして同一の神的存在を具体的に想定できるのか、またそれが現実的あるいは実在的な根拠を持ち得るのか、などについて疑問が生じるし、さらにもしキリスト教がこうしてすべての諸宗教を越える神的存在の同一性を主張し、それに具体的なイメージを与えようとするとき、これはやはりキリスト教的なイメージの投影にすぎないのではないか、つまり隠されたキリスト中心主義でないという保証はどこにあるのか、ということが問われねばならないであろう。ヒックの議論は古くからある宗教相対主義（結局すべての宗教は相対的であり、どの宗教も同じ到達点に違ったルートからアプローチしているにすぎない→宗教の独自性の否定）、あるいは宗教を実存的決断の問題として考えるというよりも、いわば宗教に中立的な（＝具体的宗教のコミットしない＝非宗教的な）立場からの議論の繰り返しにすぎないのではないか。どの宗教でも良いのであれば、どれを信じるにしても、宗教とは人間にとってそれほど緊急の問題ではないということになるのではないか。もしそうであるならば、結局それは具体的宗教への無関心を生み出すだけではないのか。いずれにせよ一定の具体的宗教に実存的にコミットする立場（神学）から、その宗教自体を相対化するということは、論理的にも実践的にも

簡単な事柄ではないように思われる。価値中立性を理念とする宗教学とは違って、神学という立場からその自己否定や自己相対化を、具体的に実行することはきわめて困難な問題を生じると言わねばならない。おそらく、ティリッヒ的に言えば、この問題はキリストの十字架の自己否定性の契機をいかに真剣に考えるのかということに関わってくるであろう。

3. 諸宗教をこえる神的存在を具体的に探求する場はどこにもとめるべきであろうか。おそらくそれは純理論的で抽象的な真理探求、つまりもっぱら理論的関心からなされる一種の理論研究会的なものとして設定されるのではなく、むしろ現代社会が直面する具体的諸問題について諸宗教が責任ある仕方
で共同で取り組む作業の中に求められねばならないであろう（ex. 生命倫理、環境問題、天皇制、平和問題など）。⁽¹²⁾ これは、ヒックにおける諸宗教の相補性とは別の仕方、しかも狭い意味での宗教以外の世界においても通用する仕方、宗教間のコミュニケーションの必然性を説明するための不可欠の前提であると思われる。つまり宗教間の真剣な対話が現代世界にとって意味のあるものとなりうることを、狭義の宗教以外の立場に立つ人に対しても説得的に説明することができるならば、それは前節で検討した様々な宗教批判（宗教を人間の自己疎外と評価する立場）に対して積極的に答える方法の一つとなるであろう。

第2節、ティリッヒと宗教の神学

ティリッヒの宗教論と宗教の神学との関係をめぐる問題は最近のティリッヒ研究の中心テーマの一つである。⁽¹⁷⁾ 実際ティリッヒの宗教思想は現代のいわゆる「宗教の神学」との関係で論じられるべき多くの問題を含んでおり、それはティリッヒの思想の解明にとっても大きな意味を持つ。ティリッヒの宗教思想はその思想の発展過程の全体を通して、現在「宗教の神学」として扱われる様々なテーマを含んでいる点で、まさに宗教の神学の先駆者と呼ぶに相応しいものである。しかしティリッヒ研究の問題としては、ティリッヒにとって諸宗教の問題がいかなる位置を占めているのかを明らかにすることがまず第一の課題とされねばならない。ここでは「宗教の神学」的モチーフの中心的概念である「宗教史」の意味内容の変化に着目することによってティリッヒにおける諸宗教の問題の位置づけを論じてみたい。

1) 宗教史

ティリッヒにおいて「宗教史」という用語は初期のシェリング研究([1910])から、晩年期の「組織神学者にとっての宗教史の意義」([1965(1966)])に至るまで繰り返し登場する。これは一見すると、ティリッヒの宗教論において諸宗教の問題が現在の「宗教の神学」におけるのと同じ意味で最初から論じられている、つまりティリッヒは最初から「宗教の神学」を試みていたという印象を与えるかもしれない。確かに、ティリッヒがキリスト教だけでなく複数の宗教の存在の意味をつねに念頭において宗教論を構築しようとしてきたことは事実である。しかし、20年代までの文献に多く登場する「宗教史」と、60年代において問題とされる「宗教史」とでは、その問題意識、問題の焦点の当て方において無視できない相違が見られ、これはティリッヒの思想の発展を評価する上で重要なポイントとなる。

まず20年代までの「宗教史」概念を見てみよう。1910年の『シェリングの積極哲学における宗教史の構成、その前提と原理』（哲学学位論文）において、ティリッヒは後期シェリングの積極哲学（神話の哲学、啓示の哲学）を宗教史の構成を中心に解釈することを試みた（[1910:2f.]）。この学位論文ではこの構想に基づいて、第一部では宗教史の構成の前提となる諸概念（神とその内なる諸原理、創造、人間）が分析され、続いて第二部でシェリングの積極哲学における宗教史の構成が示され、そして第三部で積極哲学の以上の分析に基づいて宗教概念と歴史概念の解明が行われている。したがってこ

における「宗教史」概念を理解するには第一部の基本概念の説明から考察を始めることが必要になる。以下その要点をまとめてみよう。

神話や啓示をそのプロセスの内に含む宗教史の問題は、シェリングの『人間的自由の本質』以降に展開されるシェリングの神論の中心問題であるが、要点は神と神に創造された被造物の内に二つの原理が区別されること（実存する神—神の内の自然、悟性・言葉—自然・意志・憧憬、光の原理—暗い原理）、神においてはこの二つの原理の対立が永遠の精神によって統一されているのに対して人間においてはこれらが分裂する可能性が存在すること（悪の可能性）、我性の高揚（＝悪）によって諸原理の転倒が生じること（イデア世界の没落→イデア世界の創造・第一の創造・自然過程から第二の創造・歴史過程への移行）、人間の我性の高揚と言う超歴史的行為によって引き起こされた二つの原理の分裂（＝悪の現実性）を再統合し救済する過程としての歴史過程が宗教史であること、である。⁽¹⁴⁾ こうして開始された宗教史は神話論的過程→合理的過程→啓示という三つの段階を経て展開する(ibid.: 50～92)。まず第一段階としての神話論的過程(die mythologische Prozeß)は最高の神々の交代過程（多数の神々の中の最高神が一定の期間の後に次の最高神に交代することを繰り返す。ウラノス→クロノス→ゼウス）、すなわち継起的多神教(sukzessiver Polytheismus)である。この神々の交代は、人間の意識の内で生成する事実であり、意識の根底における神話の生成に他ならない。人間はその現実意識において神統記的過程の巻き込まれている（第4章2節参照）。さて次にこの神話論的過程は合理的過程(die rationale Prozeß)に移る。これは神話から文化（芸術と学問）への移行であり、それは合理的哲学（古代ギリシア哲学）によって完成される。これは神意識から世界意識が分化すること、また神話への合理的批判の開始、自律的個人の成立を意味する。⁽¹⁵⁾ しかし以上の二つの段階では二つの原理の分裂（異教における神の怒り）は克服されておらず、この分裂は神の受肉、キリストにおける啓示によって、神自身の恩寵によって克服されねばならない。恩寵による対立の克服は、1912年の神学学位論文の表現を使えば「罪責意識を克服されたものとして自らの内に持つ同一性」であり、「直接的同一性ではなく、矛盾を克服する人格的交わり、すなわち<<精神と自由の宗教>>である」（[1912:104]）。啓示として述べられるこの歴史過程の第三段階も詳しくは、ユダヤ教→キリストの啓示（カイロス）→教会の発展（[1910:89～92]）——これ

は後に見るティリッヒの「準備→終極的啓示→受容」という啓示史の展開に他ならない——という諸段階を含むが、以上の超歴史的墮落からはじまりキリストの啓示に基づく精神と自由の宗教の成立に至る歴史過程がシェリングの積極哲学の中心問題として構成された「宗教史」のアウトラインなのである。このような哲学的原理あるいは宗教の本質概念にもつづく宗教史の理念的構成は、ヘーゲルの宗教哲学講義における宗教史の構成（自然宗教→精神的個別性の宗教→絶対的宗教）やシュライエルマッハーの『信仰論』における宗教史の構成などと同様に古典的な宗教哲学における宗教本質論と宗教史の理念的構成に属するものである。⁽¹⁶⁾

ここで注目したいのはこの宗教史の理解がその後のティリッヒにとって持つ意義である。ティリッヒが20年代において伝統的な教義学的問題だけでなく、いわゆる彼の文化の神学や宗教社会主義など幅広い諸問題を論じていることはこれまで繰り返し指摘した通りであるが、ティリッヒがこれらの問題を論じる際に目に着く特徴の一つは、議論が問題状況の歴史的精神史的な位置づけから始められることである。例えば、宗教社会主義の課題を論じる場合に、現在の問題状況を宗教史的あるいは精神史のプロセスの中で見直すところから議論が始められる例を数多く指摘することができる。これは宗教社会主義論の説明（第5章）などで見た通りであるが、そのことから我々は宗教史あるいは精神史と呼ばれるものが20年代の思索の枠組みの不可欠の構成要素となっていることを確認できるのである。そしてその宗教史という枠組みは基本的にシェリング研究においてシェリングの積極哲学から構成された「宗教史」をティリッヒ的に再構成したものに他ならない。つまり、ティリッヒの宗教史の出発点に置かれるサクラメンタルな精神状況は神話論的過程に、預言者的精神、神政と自律的精神によるサクラメンタルな精神状況の批判あるいはサクラメンタルな精神状況の自律と他律への分裂は、神話論的過程から合理的過程への移行（神秘主義と合理的哲学による神話論的過程の克服）に、また自律と他律の分裂を克服する新しい神律（カイロスにおけるキリストの啓示と「聖霊の現臨」）はキリストの啓示とそれに続く教会の時代にそれぞれ対応させることができる。

したがって、20年代の「宗教史」は世界の諸宗教の歴史的事実的研究に基づくものではなく、むしろティリッヒの直面した様々な課題を整理する理論的枠組として理念的に構成されたものと考えべきなのである。そしてその

課題とは現実の諸宗教との出会いや相互交流の理解に関わる問題というよりも、ヨーロッパの精神史の状況におけるキリスト教と自律的世俗文化との対立の克服をめぐる課題だったのである。ティリッヒの初期、前期から後期にかけての宗教史の理解に即して考えるならば、現代の宗教的状況における緊急の課題は、新しい神律的文化の形成、自律と他律との対立の克服、新たなデモーニッシュなもの出現との闘いであり、そこにはキリスト教とキリスト教以外の諸宗教との関係は直接視野に入ってきていない——もちろん問題の意味連関としては諸宗教の問題は潜在的に含まれてはいるが——。(17)

これは『組織神学』第一巻で論じられる「宗教史」にも基本的にあてはまる。そこでは、宗教の動的類型論や宗教史・啓示史というテーマの下で諸宗教が論じられてはいるものの、しかしそれはキリスト教の神概念や啓示概念の理解のための議論であり、キリスト教と諸宗教、あるいは世界の諸宗教の歴史自体を主たる対象としているわけではない。ティリッヒの主要な関心はこの時点でも、宗教あるいはキリスト教と世俗文化との関係（これには合理的な宗教批判にいかに対処するのかという問題が含まれる）に向けられているのであり、現代の「宗教の神学」におけるような問題意識が前面に現われているわけではない。現代の宗教の神学において問題化しているような仕方での宗教史についての問題意識がティリッヒにおいて明確な形で登場するのは、60年以降の晩年期になってからであると言わねばならない。(18)

2) 啓示史

次に宗教間の対話などの「宗教の神学」の諸問題をティリッヒの宗教論の枠組みにおいて問題にすることを可能にしているもの、つまりティリッヒの宗教論における「宗教の神学」の成立の可能性の根拠について考えてみたい。この問題にアプローチする手掛かりは「啓示」の問題である。なぜなら、キリスト教以外の諸宗教の積極的な意義を神学的に問うことを可能にしているのは、ティリッヒの場合も直接的には啓示理解だからである。ブルンナー

（一般啓示）やアルトハウス（原啓示）らの場合と同様に、キリスト教以外の諸宗教が神学的に見てそれ独自の意味を持つことは、それらの諸宗教においても真正の啓示と救済が認められることを前提とする。アルトハウスは神の啓示に二つの種類があること、つまりキリストの出来事における救済啓示（特殊的・本来的）と、その前提となる原啓示（一般的）との区別を指摘す

る（アルトハウス[1949:50]）。キリスト教を含めた諸宗教はこの原啓示を背景にして理解可能になるのである（ibid.:63f.）。これと同様の二重の啓示論は、ティリッヒにおいてはまず24年の『懐疑と義認』において、根源啓示と救済啓示の区別という形で現れた。この論文におけるティリッヒの問題意識は、合理的な宗教批判、つまり個々の特定の宗教の真理に対する懐疑が、宗教的にも無意味ではないこと、むしろ宗教批判の義認について積極的に語られねばならないこと、そしてそもそも徹底した懐疑は根源啓示を前提にしてはじめて可能になること、を示すということであった。つまり先に述べたようにティリッヒの関心はキリスト教と自律的理性との関係であり、キリスト教と諸宗教との関係は直接に視野に入っていないのである。しかしこれは当然の論理の展開としてキリスト教以外の諸宗教における啓示の存在の問題へと発展せざるをえない。この点で興味深いのは、『組織神学』第一巻の啓示論とくに啓示史の概念である。⁽¹⁹⁾

『組織神学』第一巻の啓示論において、ティリッヒはキリスト教以外の領域にも啓示が存在することを認める。これは例えば啓示の出来事（啓示相関）の担い手（＝宗教的象徴）が原理的にはあらゆる実在領域に及んでいるという主張からも明らかである。⁽²⁰⁾ティリッヒは存在と意味の究極的根拠へ向かう人間精神の志向性（神・聖なるものに到達しようとする努力）を宗教と考えるが、この宗教的志向性が啓示の出来事において具体的に充実されるのはキリスト教の領域に限定できない。さらにそれは制度化され一般に宗教として公認された狭い意味での宗教領域にさえも越えた広範な領域に及ぶ（広義の宗教）。神の啓示の行為は、キリスト教の歴史に限定されないだけでなく、いわゆる宗教史をも越えるものとして理解されねばならない。

この啓示史の包括性を確認した上で、問題は啓示史の内容と、その中における諸宗教の位置づけである。以下、始源的啓示(original)と従属的啓示(dependent)、あるいは終極的啓示とその準備（＝普遍的啓示）と受容といったキイ・ワードを手掛かりに、ティリッヒの啓示論をまとめて見よう（[1951a: 126ff., 132～144]）。キリスト教信仰にとって、イエス・キリストにおける救済啓示はその前後に連なる諸出来事に意味の統一性を与えるという意味で、啓示史の中心点を構成する（歴史の中心。第5章を参照）。啓示史はその中心である終極的啓示と、それによって区分される前後の二つの時代、つまり準備と受容の時代とから成立する。終極的啓示はキリスト教の

啓示を始めて歴史の中に制定するという意味で始源的啓示であり、その前後に広がる諸啓示はこの始源的啓示によって意味と実在性を付与される従属的啓示と考えられる。このように啓示史とは終極的啓示という基準にしたがって解釈され意味付けられた歴史であるが、ポイントは終極的啓示がそれによって構成される意味連関あるいは作用連関から切り離なすことができないということである。キリストの出来事における啓示は決定的で完全で卓越した啓示であるとしても、歴史のプロセスから分離可能であるという意味で絶対的なわけではない。それが歴史のカイロスにおいて実現するには旧約とギリシアの宗教史という準備期間を必要としたのであり([HCT:1~16])、また終極的啓示はその後にその真理が受容される歴史の連関(=受容史)を形成するのである(その中心はキリスト教教会史)。このように、ティリッヒにおいては、統一された意味連関としての歴史とそれを構成する中心としてのキリストの出来事とは不可分な仕方に関連しているのである([1930d:90])。したがって、キリスト教以外の諸宗教における啓示は、キリスト教の啓示史において、終極的啓示の現実化のためのあるいはその受容のための準備として位置づけられることになる。この準備の時代には終極的啓示の受容を準備する世界の宗教史の全体が包含される。ティリッヒによれば、キリスト教神学の立場から(つまり神学的循環の内部から)も、すべての宗教の中に真理と啓示が認めねばならないが、しかしそれはキリスト教の終極的啓示によって意味と力の統一性を与えられている啓示史の中にそれらが準備の時代として組み込まれる限りにおいてなのである。以下いくつかの注意点を指摘しておきたい。

1. 歴史の中にはキリストの出来事における啓示を凌駕する新しい啓示が存在しないという主張、つまりキリストの出来事が終極的であるという判断は、キリスト教信仰のなす決断の事柄に属する。⁽²¹⁾ 主体的な信仰の冒険を離れたキリスト教の終極性の論証は、ティリッヒの宗教論からは導出できない。つまり啓示史とはキリストの出来事によって意味の統一性と力とを与えられた歴史の連関であり、それが人類の歴史全体を包括するということはキリスト教信仰の事柄なのである。この点でティリッヒにはラーナー的な包括主義に接近していると言えよう。ただし、上に見た「準備→成就」という図式は、準備から成就までの単純な連続的進展と考えられるのではなく、成就是準備段階の批判や部分的否定を含むと考えるべきであろう。

2. しかしこれは他の宗教の立場から、キリスト教とは別の仕方啓示史を構成する可能性を排除するものではない。実際キリスト教以降に成立した宗教にはキリスト教の啓示史をその宗教自身の啓示史に組み込むものが存在する。確かにティリッヒが『組織神学』で構成する啓示史では、非キリスト教的な諸宗教における啓示の出来事は、キリスト教の啓示の時である「偉大なカイロス」に対する「カイロイ」と位置づけられる。しかし、別の宗教の立場からキリストの出来事が「カイロイ」の一つとして解釈される可能性は排除されず、論理的には他の宗教からの啓示史も、キリスト教的な啓示史と同等の資格を持ち得るのである。⁽²²⁾

3. ここから啓示史の構成をめぐる諸宗教の間の論争が予想される。これはそれぞれの歴史解釈の優劣、真偽がいかんにして決着されるのかという問題を引き起こす(第5章を参照)。この問題の解決のためには理想的コミュニケーション状況における諸宗教間の討論が不可欠のものとなると思われるが、啓示史をめぐる討論が有意味なものとして成立するには、それぞれが暫定的にではあっても多元主義の立場に立たざる得ないのではないだろうか。⁽²³⁾ 60年代のティリッヒではこれが明確に意識されるに至っていると言ってよいであろう。

4. ティリッヒの「宗教の神学」を考察するとき以上の1と3との関係は微妙な問題となる。60年代以前のティリッヒにおいては1が優勢であるが、それ以後の時期においては([1963b]、[1965])、3の方向性が無視できないものとなる。なおこの点から『組織神学』の第3巻を検討するとき、それはそれに先行する第1、2巻の議論の展開を基本的に受けて構成されており、キリスト教の啓示史という枠組みをはずした諸宗教の分析は行われていない([1963a:141~144, 152 ~155])。

3) 動的類型論と宗教の比較

現代の「宗教の神学」の観点からティリッヒの宗教論を見るときにとくに興味深いテーマの一つは宗教の動的類型論であろう。ティリッヒの宗教論を「宗教の神学」として展開する場合の前提となるのが啓示論であったのに対して言えば、ティリッヒ的な「宗教の神学」の内容のポイントは宗教の動的類型論にあると言えるであろう。ここではその要点を整理する形で動的類型論の内容を検討して見たい([1951a:218~235]、[1957b:256~265]、[1963b:309ff.]、[1965:436 ~439])。

1. 動的類型論は、宗教史における多様な現象を整理するための方法論として展開されてるが、これに対してはこれまで様々な批判がなされてきた。その一つはパネンベルクが1962年に行った批判である（パネンベルク[1962(1967):256f.]）。それによれば、ティリッヒの類型論は宗教現象学に基づくものであり、それは宗教経験や宗教的行為の構造の基本的同一性を前提とする。そのため、個々の宗教現象の間の相違や、それらの特殊性を軽視するという欠点をもつ、それゆえ宗教の特殊性を正當に扱うためには宗教史学において用いられる歴史学的方法が必要になる、と(ibid.:260~264)。このパネンベルクの批判に関しては、宗教現象学の類型論と歴史学的方法は宗教学の方法論として対立し合うものと考えられる必要は必ずしもないのではないか、むしろ広い意味での類型の形成と歴史的理解とは本質的に相補的な関係にあるのではないのか、という疑問が提出されねばならない。⁽²⁴⁾しかし宗教研究における宗教現象学と宗教史学の方法論的対立をめぐる複雑な論争は別にしても、パネンベルクのティリッヒ批判には重要な問題が潜んでいる。それは宗教史の基本的理解に関わる問題である。

宗教史を考える場合、諸宗教間の相互交流の存在を論拠として、宗教史を一つの統一的意味連関として、つまり宗教史の諸現象を一つの宗教史として現実に構成することが可能であるし必要でもあるとする立場（スミス、パネンベルク）と、それに対して、人類の歴史に現れた多様な宗教現象の間には確かに一定の相互交流は存在するものの、そこから一つの意味の統一的連関として宗教史をまとめることは不可能であり、可能なのは諸宗教の複数の歴史にすぎないという立場（トレルチ、ティリッヒ）とが、存在する。⁽²⁵⁾前者の立場に立てば、諸宗教を具体的な一つの意味連関の中で相互に比較検討し（その一つの古典的な図式は宗教を低い精神性の段階から高等宗教へと配列し、その頂点に絶対的宗教としてのキリスト教を位置づけるというヘーゲル的なモデルが考えられるであろう）、相互の影響史を分析することが、宗教史の主要課題となるであろう。意味連関の全体として歴史がキリスト教的神観念によって先取的にであっても要請されるという立場に立つパネンベルクにおいては当然議論はこのような仕方で行われることになる。⁽²⁶⁾

しかし宗教間の相互交流はまだ現実的には一つの統一体としての宗教史を形成するに至っていないという歴史理解に立つティリッヒにおいては、パネンベルクのような諸宗教の全体を包括する宗教史の構成は不可能と判断され

ざるを得ない。そればかりでなく、ティリッヒは世界の諸民族や諸国家の歴史的發展を一つの意味連関に統合するような相互交流が現実のものとなったのはせいぜい今世紀になってからのことであるとする。⁽²⁷⁾したがってティリッヒがパネンベルク流の宗教史の方法論ではなく類型論を採用することは、歴史理解の基本的視点に関わっているのである。つまり、統一的な意味連関あるいは作用連関が存在しない場合に、諸宗教を比較し、あるいは宗教史の現象を整理する方法としてまず考えられるのはおそらく宗教の類型論であろう。ティリッヒの主張は宗教史の理解はまず類型論の構成から、しかも諸宗教の歴史的变化の問題へと展開可能な動的な類型論から始めねばならない、ということなのである。

2. 第2の批判として、ティリッヒの類型論は著作によって複数のタイプが存在し、その内容があいまいであり、一見するとそれらは相互に矛盾していると思われるほどであるとの批判が存在する。⁽²⁸⁾これについては、ティリッヒの類型論は二つの異なった文脈から提出されているのであって、そのことが理解できれば一見違った仕方で提出されているように見える類型論も統一的に理解できるようになると答えられるであろう。

第一の文脈は、先に見たように、様々な現実の諸問題の宗教的あるいは精神的状況を説明する枠組みとしての「宗教史」である。つまり神律—自律—他律という概念枠を用いて、 sacramentalな精神状況から預言者的、神秘主義的、合理的な批判をへて、神律的精神状況へ移行し、さらに合理的批判が進展するとともに他律と自律との対立が生じ、ついには自律の合理性に基づく文化の平板化(=深みの次元の喪失)にいたり、新しいデーモン化の危険が生じる、そしてその中から新しい神律的文化が待望される、という宗教史の理念的な見取り図である。この文脈から、 sacramentalな類型、預言者的類型、神秘主義的類型、倫理的類型という一連の類型が取り出される。これらの諸類型の内、どれが実際の類型論的議論の中で比較検討されるかは、扱われる問題によって異なる。⁽²⁹⁾しかし、この文脈における宗教の類型論の直接の意図はキリスト教と自律的理性・世俗的文化との関係の把握にあるのであって、これがキリスト教とそれ以外の諸宗教との比較の問題に適用されるのはかなり後のことである。

第二の文脈は『組織神学』第一巻の神論において提出される、一神教、多神教、三一神論という宗教学においてよく見られる類型論である([1951a:

218 ~230])。ここでの問題はキリスト教の三一神論の成立を宗教史の内に位置づけることであり、神観念における具体性の極と究極性の極との緊張関係の解決が三一神論においてなされていることを示すことである。その関連で他の諸宗教との比較がなされることはもちろんであるが、それがティリッヒの主要な関心でないことも明白である。

以上のような二つの文脈でティリッヒの宗教の類型論は展開されるのであり、論じる問題に応じて以上の二つの基本的類型が変形され、あるいは縮小されることによって多様な変化形が提示されるのである。したがって、様々な類型論に対して、それらが相互に矛盾し合うと考える必要はない。むしろ異なる問題連関において形成された諸類型論相互の理論的關係が次の段階の問題として説明されねばならないのである。

3. 大きく言って二つのタイプに分かれるティリッヒの類型論の相互の積極的繋がりについては次のように考えることができよう。まず、第一の文脈では、神律—自律—他律という枠組みにおいて宗教の諸類型が挙げられるわけであるが、具体的な類型の説明には思想の発展に応じて様々な仕方が存在する。20年代前半では意味の形而上学の枠にしたがって、形式と内実の關係から神律—自律—他律が説明され、宗教の類型をはじめ芸術様式や大衆などについても類型論が展開された。しかし、20年代後半になると、プロテスタンティズム論におけるような批判と形成、合理的と超合理的といった枠組みにおける類型論や、あるいは人間の存在構造における二重性(33年の『社会主義的決断』では起源と要請の二重性)から起源神話と要請、政治的ロマン主義と社会主義という類型の説明が行われるようになり、これは、50年代には聖なるもの経験における、存在の聖性と当為の聖性の類型へと展開されることになる([1957b])。この場合には『組織神学』の基礎的存在論がその前提とされていることは明瞭である。そしてこの同じ基礎的存在論の枠の中で、一神教、多神教、三一神論の類型が説明されるのである。

以上の20年代から50年代の類型論の展開の概観は、まず宗教現象学や宗教史学によって与えられるデータの整理の局面に登場し(現象論のレベル)、続いて理論的説明(理論的再構成)へと展開するという、類型論自体の問題の展開に対応している。つまり、ティリッヒにおいては、20年代前半以来、論じられるテーマに応じて様々なタイプの類型論が提出され、それに平行して類型論の理論的再構成が試みられている、それはある時期においては意味

の形而上学であり、またある時期には基礎的存在論である。とくに基礎的存在論は様々な類型論を統一的に説明する最も発展した思惟の枠組みと言える。このように見てくれば、一見無関係に、しかも無秩序に提出されているかに見える類型論相互の連関が顕になってくるであろう。

4. 宗教についての諸類型論を、50年代の基礎的存在論から統一的に説明して見よう。ティリッヒによれば、信仰あるいはそれに相関する聖なるものは、基本的に二つの要素の緊張関係において記述される（[1957b:256～265]の信仰の現象学やST.Iの「神」の現象学）。信仰は聖なるものに究極的に関わることであるのだから、まずこの究極的なものが経験の領域に現前しているという意識が信仰の構成要素として存在しなければならない。これは聖なるものの経験における存在の聖性と名づけられる。しかし聖なるものの経験は聖なるものと日常的経験の事柄との差異性の経験、あるいは聖なるものに対してあるべき関係が完全には実現されていないという意識を伴う。つまり聖なるものの経験はあるべき存在の在り方を実現せよとの要求として、当為の聖性として経験される。この二重性は1912年のシェリングをテーマとした学位論文において、神秘主義と罪責意識の対立として論じられたものであり、ティリッヒの信仰の構造を理解するための基本となる。『組織神学』第一巻より明らかなように、この信仰の二重性は、人間存在の個別性（分離）と参与との両極構造から説明できる。「自己－世界」という基本構造に規定された人間の経験は経験対象との距離と参与の両極性を持ち、聖なるものの経験も人間の経験であるかぎり、同じ両極性によって規定されている（第8章を参照）。つまり、人間は聖なるものの現前、あるいは無制約的なものの確かさを自覚すると同時に、聖なるもののとの距離、無制約的なものからの分離も自覚せざるを得ない（→懷疑）。前者から存在の聖性、後者から当為の聖性という二つの要素が取り出される。そして、存在の聖性という要素が支配的な宗教類型としてサクラメンタルな類型、あるいは多神教が、また当為の聖性が支配的な宗教類型として預言者的類型、倫理的類型、あるいは一神教が挙げられる。また、第6章で示したように、同じ『組織神学』の議論の枠組みから、「神」（聖なるもの）は究極性と具体性の両極の緊張において経験され、その場合の具体性の極（聖なるものの具体的形態）を突破する宗教類型が神秘主義的類型と説明され、具体性の極が優位を占めている類型として多神教が、また究極性の極が優位を占めている類型として一神教が分類され

る。以上より確認できることは、はじめは現象学的記述から形成された宗教類型論が、『組織神学』における基礎的人間学によって理論的に再構成されていることである。これによって、問題に応じた諸類型論の多様性と、それら相互の関係を把握することが可能になるのである。

5. 以上のように形成され、あるいは再構成された類型には、それぞれ具体的宗教が対応づけられる。例えばティリッヒは仏教を神秘主義的類型の、イスラム教、ユダヤ教を倫理的類型の代表として挙げる。これに対しては、ティリッヒが宗教を単一の類型に分類することによって不当な単純化を行っているとの批判がなされる。⁽³⁰⁾しかし、ティリッヒの宗教類型が理念型であることに留意するならば、これが単純な誤解であることが明白になるであろう。個々の類型は純粋な形で具体化されるものではなく、また現実の宗教も単一の類型に還元することはできない。むしろ、これらの類型は具体的な宗教を構成する要素であり、すべての宗教はこれらの要素を様々なバランスにおいて保持しているのである。つまりキリスト教においてはサクラメンタルな、預言者的な、倫理的な、神秘主義的な要素がすべて内在し、その諸要素のバランスの取り方に応じてキリスト教の多様な形態とその形態間の歴史的変化が生り立つ——したがって歴史は動的、類型論は静的という対比はここでは成り立たない——。このような理解に立って、キリスト教においてどの要素が最も特徴的で優位を占めているのか、仏教においてはどうか、両者において欠けている要素は何なのか、といった比較論が可能になるのである。⁽³¹⁾

6. ティリッヒはこのようにして形成された動的類型論を諸宗教の比較あるいは対話の問題に適用する。具体的にティリッヒがこれをどのように行っているかは、1963年の『キリスト教と世界の諸宗教との出会い』、あるいは日本の禅仏教者との対談から知ることができる。その内容の詳細な検討は別の機会にゆずることにして、ここでは結論のみを示すことにしたい。

まずティリッヒは、サクラメンタルな基盤から出発し、しかもそれを批判的に超越するという点でキリスト教も仏教も同一であると考え。しかしその超越の仕方がキリスト教ではより倫理的であり、仏教はより神秘主義的であることに相違が見られる。その意味でキリスト教の特徴は倫理的類型の要素の優位性にあり、仏教の特徴は神秘主義的類型の要素の優位性にある。この相違はまず人間存在の究極的目的に対するキリスト教と仏教とにおける宗

教的象徴のレベルで論じられる。つまり神の国と、涅槃の対比である。次に比較は参与と同一性という存在論的人間学（基礎的存在論）のレベルに移される。つまりキリスト教の神の国と仏教の涅槃とはそれぞれ参与の原理と同一性の原理の対比へと帰着させられる。そしてこれはさらにキリスト教のアガペーと仏教の慈悲、またキリスト教における究極的なものの人格性と仏教における究極的なものの非人格性など、様々な具体的事柄における比較へと展開されるのである。

4)対話と宣教

我々はこれまでティリッヒと「宗教の神学」との関係を、ティリッヒの「宗教史」理解と「動的類型論」を手掛かりに見てきたが、最後にティリッヒの議論から宗教間のコミュニケーションあるいはキリスト教の宣教がどのように意味づけられるかを検討してみよう。⁽³²⁾

まずティリッヒの立場から宗教間の対話の前提とその神学的必然性とがどのように説明できるかを考えてみたい。宗教が相互にコミュニケーションするための前提は何か、またそれは神学的にいかなる意義を持つのか。これらの問いに答えるに先だって、以下の点を明らかにしておこう。ティリッヒは、歴史的に見てキリスト教と仏教とが主に次の三つのルートにおいて接触してきたことを指摘する。1.相互の伝道活動を通して。2.それぞれの宗教がその成立に構成的に寄与し、その中に組み込まれている文化を通して。3.個人的な対話を通して。この内ティリッヒが具体的に取り上げるのは第3のルート、つまりそれぞれの宗教の信仰者あるいは神学者の個人的な対話・討論である（これは先に説明した我々の問題設定と一致する）。つまりティリッヒの問題設定はそれぞれの宗教の信仰者が個人的な出会いの中で理想的なコミュニケーション状況をめざして対話するため前提が何であるのかということなのである。ティリッヒはこれについて次の諸前提を挙げる（[1963b:313]）。

①相互に相手の宗教の価値を承認し合うこと。これは先のヒックの類型を用いるならば、宗教間のコミュニケーションのためには多元主義を取る必要があるということである。対話の相手に固有の真理性を持つ対等のパートナーとしての意義を認めないところに、理想的コミュニケーション状況への道は存在しない。

②対話の当事者がそれぞれの宗教を代表していること。この前提は対話が真剣な対決とならねばならないということの意味している。共通の課題ある

いはテーマをめぐってそれぞれの宗教がその真理主張を徹底して戦わせるためには対話の当事者がその宗教を十分説得的に説明する能力と確信をもっているものでなければならない。

③対話が成り立つための共通の基盤(common ground)が存在すること。もし対話しようとする宗教の間に言表の翻訳が成り立たないとすれば、両者のコミュニケーションは不可能である——宗教間の対話における言語や用語の問題については、スミス[1981:181～187]の具体的議論を参照——。対話には相互の言表の翻訳を可能にする共通のものが必要である。この共通言語を練り上げること自体は宗教学あるいは宗教哲学の課題となるが、ティリッヒの場合には宗教現象学と存在論的人間学に基づく類型論がこの共通基盤として機能している。この基盤に立って諸宗教の類似性と差異性の比較や判断が可能になる。

④互いが自己の立場に対してなされる相手からの批判に開かれていること。

さてこれらの条件が満たされるとき、コミュニケーションは実りあるものとなることが期待できるわけであるが、⁽³³⁾ 3番目と4番目の前提を検討することによってコミュニケーションの可能性と必然性についてさらに考察を進めてみよう。

宗教間のコミュニケーションが議論されるときに、まず取り上げられるのは、対話の可能性の問題であろう。これが神学的には啓示論あるいは創造論の問題に関わるということは先に見た通りであるが、宗教間のコミュニケーションが相互理解を目指すものであるならば、相互理解の共通基盤をいかにして形成するかを具体的に論じることが必要となる。これは第3番目の前提に関わる。宗教間のコミュニケーション論を具体的に構築するためには、ティリッヒ自身の宗教論の開いた地平を超えて、宗教間のコミュニケーション、あるいは相互の翻訳を可能にする理論の形成がなされねばならないだろう。

(34)

しかしコミュニケーションの可能性の問題に比べて、問われることが少ないにもかかわらずより決定的なのは、宗教間のコミュニケーションの必然性の問題である。先に見たように排他主義や包括主義の立場からは、そもそも神学の中心的課題として他宗教との対話の問題を設定する必然性は生じない。ヒックの相補的多元主義に立てば諸宗教の対話は宗教的真理の探求にとって本質的な必然性をもつと主張できるようになるが、ティリッヒの議論からコ

コミュニケーションの必然性について指摘を読み取ることも可能である。それは4番目の前提に関わる。宗教間の対話が相互批判の承認を前提にしているということは、宗教間の対話が宗教の自己批判を可能にするということを意味する。⁽³⁵⁾ なぜなら、「外からの批判を受け入れるということは、その批判を自己批判に変えることを意味する」からである([1963b:322])。相手を批判した相手に批判され、さらに相手からの批判を自分自身の立場に対する批判的反省へと媒介するというプロセスが成立すること、宗教間の対話には宗教内部の対話、あるいは信仰者の内面における静かな反省が伴っていること、したがって宗教間の対話が自分の中にまだ実現されていない可能性の存在に気づき、あるいは自らが陥っている逸脱や歪曲を意識化することを可能にするものであること、これらが宗教間のコミュニケーションが必然的に要求される理由である。合理的な宗教批判とともに他の宗教との相互批判的対話は、キリスト教が自己絶対化あるいはデーモン化に陥ることに対する有効なかつ不可欠なチェック機構となりうるのである。

さて以上のように宗教間のコミュニケーションを理解する場合、宣教あるいは伝道と呼ばれている教会の活動はどのように理解されることになるのであろうか。ティリッヒは1954年の『宣教の神学』という論文の中で、宣教を潜在的教会を顕在的教会へもたらす教会の行為と規定した([1954b])。これはラーナーの「無名のキリスト者」の概念とも類似しているが、60年代以前のこの時点においても潜在的教会の顕在化は顕在的教会が潜在的教会からの（つまり他の諸宗教や擬似宗教からの）批判を受け入れる場合にのみ可能であることがはっきり述べられている。⁽³⁶⁾ つまりキリスト教と諸宗教の間には相互に批判し合う関係がまず第一に承認されねばならないのである。このような対話は自らの真理性を一方的に主張し相手に回心を要求するのではなく、共通の課題（世俗化以降の時代の諸問題）に取り組む中で行われるのであり、このような共通の課題をめぐる討論と実践を通してこそ、キリスト教の真理は証明できるのである（実践的な証明）。⁽³⁷⁾ したがって宗教間のコミュニケーションは意図しない仕方ではあるが、一定の宣教的効果を持ちうるのである。しかしこの場合にも、他の宗教との対話は、あくまでも共通の課題を解決すること、相互批判を通して自己批判・自己変革を行い、相手の立場の理解と自己理解を深めることを目的とするのであり、自己絶対化に基づいて相手に自らの立場を一方的に押し付けることが目的ではないことを忘

れてはならない。原理的には、宣教的効果もまた相互的であると考えられねばならない。宗教間のコミュニケーションにおける、潜在的キリスト教徒の顕在化のプロセスは、潜在的仏教徒（＝顕在的キリスト教徒）が顕在的仏教になることと平行しているのである。カブはこの事態に対して、「ここ（アメリカ合衆国）においてこうした人々の多くが名ばかりのキリスト教徒であるように（nominally christian）、日本ではそうした人々が名ばかりの仏教徒である。……仏教徒がこのようなくキリスト教徒＞を仏教へと改宗させるのに成功するとき、我々はキリストの御名において喜ぶべきである。もしキリスト教徒がこの種の名ばかりの仏教徒を日本におけるキリスト教共同体に引き込むことができるならば、我々はキリストの御名において喜ぶべきである」と主張する（カブ[1982:xii]）。ティリッヒの議論がこのような方向へと展開される可能性を持つことは認め得るにしても、この点に対してティリッヒが最終的にいかに答えるかについて推測するには、さらに慎重な検討を要するであろう。しかし、対話を通した相互理解と相互変革、そしてそれに伴う宣教的効果が、現代の宗教的状况の中では、キリスト教神学自体の観点からしても、決定的な意義があると、ティリッヒが考えていることは明らかである。この地上において生きて活動する教会とその神学にとって、他の諸宗教とのコミュニケーションの必然性と可能性を明確に理解することはきわめて重大な意味をもつと言わねばならない。ここに「宗教の神学」を試みる意義が存在するのである。

第3節. キリスト教と宗教の未来

我々はティリッヒの宗教論についてこれまで様々な観点から分析を行ってきたが、最後にティリッヒがキリスト教あるいは宗教の未来について何を語っているかをまとめることによって本研究の締め括りとしたい。

まず、キリスト教を含めた宗教全般は未来においても人間にとって有意味な仕方で存続可能であろうか、という問いについて考えよう。近代化による社会制度あるいは人間意識の諸レベルにおける世俗化が世界的規模で進む中で、宗教に有意味な未来があると主張するためには最低限の説明が必要となるであろう。まずこの点に関してティリッヒの主張を検討し、次にキリスト教の未来と宗教一般の未来についてのティリッヒの見解を分析することにしよう。

1) ポスト・モダンと宗教の存続

ティリッヒの宗教論に即して未来における宗教の存続を考えると、それは二つの点から問題にすることができる。まずティリッヒの宗教論が宗教を意味の問い、意味体系の根拠の問題として説明するものであることはすでに論じた通りであるが、このことから、宗教（狭義の宗教）がたとえこれまで人類が宗教と理解してきたものとは別の何ものかにとって代わられたとしても、その機能を担う何ものか（広義の宗教）は決して消滅することはないということ、つまり人間とは本質的に宗教的であるということが結論される。⁽³⁸⁾「信仰は歴史のあらゆる時代において現実的である。……信仰は人間の本質的な可能性であり、それゆえその現実存在は必然的かつ普遍的である」([1957b:289f.])。意味の問いから宗教の普遍的存在を論じることは宗教の定義をどのように行うかに依存しており、その点で上の議論は確かに循環している（そもそも、宗教を人間存在の本質に関わるものとして定義したのだから、宗教が人間に本質的に属しており、消滅不可能であると結論されるのは当然である）。しかし議論の循環性を認めた上で、そのように宗教概念を規定することから議論をはじめるということが、一定の有効性と有意味性を持つと考えることは不可能ではない。つまりティリッヒの宗教論が人間存在と人類の歴史上に現れた宗教現象とを理解することに関してきわめて示唆に富んだものであることが重要なのである。実際人間存在の本質からティリッヒの言う広義の宗教の普遍性に相当するものを導出するのは（人間学→宗教

概念)、ティリッヒにかぎったことではない。「これに対する人間学的な前提は、本能的な力を持つかと思われるほど、人間が意味を切望することである。人間は生まれながらにして現実には有意義な秩序を与えることをよぎなくされているのである」(バーガー[1967:22])という議論はその典型である。人間の行う有意義な現実の構築は文化を形成しつつ人間となる人間、つまり象徴を操る人間の本性に属しており、神話的なコスモスから現代の科学的世界観にいたるまで一貫した人間の現実である。それに対して、広義の宗教とはこの意味秩序の根拠づけ(正当化と変革)の機能を担っているのであるから、⁽³⁹⁾それはたとえ狭義の宗教とは別の形態をとることになるとしても普遍的に存続すると考えられねばならないのである。

未来における宗教の存続を考えるとときに問題になる第2の点は、ティリッヒが宗教史をデモーニッシュなものを克服する神的なものの戦いのプロセスと考えていることである。「宗教史、とくに偉大な諸宗教の歴史は聖なるもの自身のために行われる、宗教に反対する内的な宗教的闘争の連続として読むことができる」([1963a:104])。「宗教の内部における宗教に対する神の戦い」こそが宗教史を理解する鍵なのである([1965:437])。つまり宗教にはその特定の具体的形態の絶対化(=デーモン化、偶像化)へと向かう傾向性と、それに対する批判性という二つの契機が内在しているのであって、したがって宗教の歴史はデーモン化とその批判の両側面によって構成されると考えられるのである。この事態は、歴史的な生一般の現実と根差すものであり、ティリッヒが生のもやもや(両義性)と呼ぶものの一つの重要な現れである。⁽⁴⁰⁾宗教も歴史的現実である限り、このもやもやを免れることはできない。宗教は世俗化とデーモン化の危険だけでなく、それらへの批判を同時に含んでいるのであって、そのいずれかに完全に純化することはできない([1963a:102~106])。この歴史的両義性が完全に克服され、一義的でもやもやのない存在形態が実現するのは終末において期待されるだけである。この終末の希望においては、特殊な形態において現実化されもやもやによって規定される宗教はもはや存在しない。「歴史の終りは宗教の終りである。聖書の用語を用いるならば、これは神が住んでおられるがゆえにそこには神殿が存在しない都市として叙述される<天のエルサレム>と表現される」(ibid.:403)。

⁽⁴¹⁾つまり終末の時においては、歴史の両義性は解決され、デモーニッシュなものと戦う宗教はもはや存在しない。しかしこれは歴史の現実ではない。

歴史の内においては、終末的現実は一先取り的かつ断片的に経験されるにすぎないのである (ibid.:138 ~161)。したがって人類の歴史が終末に至るまでは、宗教はその形態を変化させつつも、デーモン化への戦いの担い手として存在し続けると結論される。

以上より、このようにティリッヒの宗教論に即して考えるとき、未来における宗教の存続は、宗教の本質論とその歴史理解に基づいて主張することができることが分かった。これを前提にして、では未来の宗教はいかなる形態において存続するのか、あるいは宗教史は何を目指して進展するのかを問うことが、次の我々の課題となる。宗教一般とキリスト教とにわけて考えてみることにしよう。

2)宗教の未来と宗教史の目標 (テロス)

ティリッヒが宗教一般の未来について具体的にどのように考えているのかについては、先に見た宗教の動的類型論を手がかりに論じることができる。先に指摘したように、1964年のシカゴ大学での講義「組織神学者にとっての宗教史の意義」([1965])において、ティリッヒは聖なるものの経験を構成する要素から「動的類型論」を次のように展開する。あらゆる宗教のサクラメンタルな基礎(特定の仕方で聖なるものが現象する)と、それに対する神秘主義的批判(多様性、具体性の無価値化あるいは超越)と倫理的あるいは預言者的批判(当為の要素)の三者から、サクラメンタルな要素、神秘主義的要素、預言者的要素の三つの要素が取り出される。個々の具体的な宗教現象あるいは宗教経験は、これらの要素の結合において成立していると考えられるのであり、それはこの結合の在り方の変化に伴って宗教史の中の様々な現象となって現れるのである。問題となるのはティリッヒが宗教史のテロス(内的な目標)として挙げるもの、つまりこれらの諸要素が統一された宗教形態としての「具体的な霊の宗教」(The Religion of the Concrete Spirit)である([1965:437ff.])。未来の宗教的状况においてその実現が目指される目標、宗教史のプロセスを貫き動すテロスとして掲げられる「具体的な霊の宗教」こそが、ティリッヒが宗教の未来について積極的に語る内容なのである。それはどのようなものであり、またキリスト教とどのように関わるのであろうか。

まず、ティリッヒの「具体的な霊の宗教」の内容について考えよう。この表現からすぐに思い出されるのは、ティリッヒの初期のシェリング研究に登

場するシェリングの「霊と自由に宗教」という概念である。⁽⁴²⁾これはティリッヒによって再構成されたシェリングの宗教史の最終段階に現れる宗教形態である。それは神秘主義と罪責意識との対立を克服する宗教（神の人間との直接的な同一性ではなく対立を克服する人格的交わりとして）であり（[1912:104]）、まさに後期あるいは晩年期のティリッヒの動的類型論における諸要素の統一性（＝具体的な霊の宗教）に対応するものである。このように見るならば、ティリッヒにおいて宗教史のテロスとして考えられる宗教形態の具体的イメージは、初期から晩年期まで一貫していると考えてよいであろう。またティリッヒはこのテロスのイメージとしてパウロの聖霊論を挙げる。

「私はこれらの三つの要素の総合と呼ばれるものの表現として、パウロの聖霊論以上のものはないと信じる」（[1965:437]）。ティリッヒがパウロの聖霊論の内容として指摘することは、パウロが語るアガペーとしての愛とグノーシスとして神認識において、脱自的要素と合理的要素とが統一されているということである。このパウロ理解はティリッヒの思想の理解にとって重要な意味を持つ。ティリッヒによればパウロ神学の中心は義認論というよりは、聖霊論（Rom. 8）と考えられねばならない（[HCT:317]）。例えば、祈りについて言えば、本当の祈りにおいては霊としての神自身が我々のために祈る、つまり祈りにおいては外から来る神の言葉と人間の内的経験との最高の総合が霊の働きにおいて生成するのである。ティリッヒはこの内と外との対立を克服する霊の調停的力の理解においてパウロは多くの神秘主義者が語るのと同様の事態を表現していると述べる。霊の経験は存在の聖性と当為の聖性と、あるいは神との一致と神からの断然との統一であり、「具体的な霊の宗教」の典型と言える。またティリッヒがこの文脈で神秘主義（内的な霊の光）から合理主義（理性的光）の成立を指摘し、両者の本質的連関に言及していることから分かるように（ibid.）、霊の経験は自律的合理性と宗教との一致の根拠でもある。以上のように、動的類型論の諸要素の統一として実現する「具体的な霊の宗教」とは、パウロ的な聖霊の経験において示されているような宗教の有り方と考えられるであろう。

さらにしばしばティリッヒとは対照的あるいは対立的であると評価されるバルト神学との関係に関しても、ティリッヒは自分の神学とバルト神学との間の調停が聖霊概念によって可能となると主張する（ibid.:316）。この点については今後綿密な研究が必要となるが、ティリッヒ神学の基本構造を聖霊

論から再構成するいくつかの試みの存在はティリッヒにおける聖霊論の意義から見て重要な研究の視点と評価できるであろう（ヴィットシール[1975]、ヴェンツ[1978]）。

ティリッヒが宗教史のテロスとしての「具体的な霊の宗教」の具体的イメージとして何を考えているかはある程度明らかになったと思うが、問題はこれとキリスト教以外の諸宗教との関わりである。確かにティリッヒの描くイメージはキリスト教の聖霊論に依拠したものではあるが、しかし「具体的な霊の宗教」とキリスト教とは同一ではない（[1965:437]）——もしそうでなければティリッヒの議論はヘーゲル的な「キリスト教＝絶対宗教」論と同じになってしまう——。「それは諸宗教の歴史における多くの時点において断片的な仕方で見れる」（ibid.）のであり、個々の具体的な諸宗教がその限界を突破し、他の宗教とともにデモニッシュなものとの戦いに加わるときに、それらの宗教の共通の内実としてそのつど生成するのである。おそらくティリッヒの終末論的ヴィジョンにおいては、狭義の宗教と自律的文化との区別が解消されるとともに、諸宗教の対立も止揚されるのであろう。しかしこの場合も歴史の現実においては、諸宗教の内と外とを対立の克服は断片的なものにとどまり、終末は先取りとして予期されるだけなのである。したがって「我々の分析が要求するものは、諸宗教の融合なのか、あるいは一つの宗教の勝利なのか、あるいは宗教的時代全般の終焉なのか？ 我々はこれらのいずれでもないと答える」（[1963b:324]）。歴史の両義性においては、人類の宗教は多元的なものにとどまる。歴史の中で期待できるのは、個々の宗教が精神の自由において可能となる相互の生きたコミュニケーションの中でその特殊性を束の間突破し、すべての生の中に現前する神的なものヴィジョンに到達することなのである（ibid.:325）。

3)キリスト教の未来とポスト・プロテスタント時代

では未来において存続するキリスト教の有り方について、ティリッヒは何を語っているのであろうか。この問題については二つのことが指摘されねばならないであろう。一つはキリスト教と自律的文化との関係に関してであり、もう一つは現在エキュメニカルな課題として問われているキリスト教自体の内的な多様性あるいは対立に関してである。前者についてはこれまでもたびたび論じてきたことなので詳しい説明は省略するが、キリスト教（他の伝統

的な諸宗教についても同様の議論が可能と思われるが）と自律的理性（擬似宗教を含む）との統一としての神律的精神状況が宗教史のテロスとして考えられている（[1965:439]）ことを指摘しておきたい。しかし以下検討したいのは後者のキリスト教内部の多様性の問題である。議論を簡単にするためにプロテスタント教会とローマ・カトリック教会との関係に限定して考えることにする。

ティリッヒは未来のキリスト教に関して、30年代の半ばに「ポスト・プロテスタント時代」の到来を予言した（[1937a, b]）。プロテスタント時代の終焉の意味を理解するには、まず次の三つのものを区別する必要がある。⁽⁴³⁾ 1. 原理としてのプロテスタンティズム（プロテスタント原理）、2. 歴史的現実としてのプロテスタンティズム（原理の歴史的現実化の特定の形態であり、プロテスタント諸教会、諸教派を含む）、3. 歴史時代としてのプロテスタント時代。まず1については、これが宗教経験あるいは宗教現象における批判と形成の原理であることから分かるように、たとえ他の二つのもの（2, 3）が終焉を迎えても原理としてのプロテスタンティズム（プロテスタント原理あるいは精神）は終わることがなく、つねに新たな形態において現実化され続ける。次に2. について。キリスト教の歴史的具体的形態としてのプロテスタント諸教会の未来についてはティリッヒは多くを語らない。しかしプロテスタンティズム論の諸論文から分かることは、歴史的プロテスタント教会に対してその意義（預言者の伝統の再発見）と限界（信仰の実質原理、 sacramentalな要素の稀薄化→信仰の道德化・知性化→大衆からの断絶）の両面が指摘されること、⁽⁴⁴⁾ プロテスタント教会は未来のキリスト教の形成の重要な担い手であると同時にその歴史的限界を脱却しなければならないとティリッヒが考えていることである。

問題は3である。ティリッヒがプロテスタント時代の終焉を語る場合に問題になるのは、歴史時代としてのプロテスタント時代である。それは宗教改革からはじまり20世紀の現在にまで至る教会史の一時代、一区分を意味すると考えることもできるが、より厳密にはポスト・プロテスタント時代との関わりでその終焉を語るときにティリッヒの念頭にあるのは、プロテスタント・ヒューマニズム時代の、つまり産業資本主義の成立あるいは啓蒙主義以降の近代市民社会におけるキリスト教である（トレルチの言う新プロテスタンティズム）。つまりティリッヒがプロテスタント時代に関して問題としてい

るのはプロテスタント・キリスト教を基盤とする西洋の近代市民社会の歴史的現実形態であり、今やこれが過ぎ行くものとして予言されているのである。これがなぜ終焉を迎えつつあるのかについては、いくつかの点が指摘できよう。

まずティリッヒがプロテスタント時代の終焉を語ったのはヒットラー政権の登場以降のヨーロッパが第二次世界大戦に向かう時代状況の中であり、ティリッヒはヒットラーのファシズム政権の出現に対して何の有効な抵抗もなしえなかったドイツのプロテスタント教会の状況に対して自己批判を含めて根本的な疑問を投げ掛けざるを得ないと考えたのである。この30年代の政治的状況がプロテスタント時代の終焉が語られる直接の文脈であることに注意しなければならない。

ではプロテスタント・ヒューマニズム時代の基本的特徴あるいは問題点はどこにあるのだろうか。これは西洋的「近代」の問題と重なるので、ティリッヒがブルジョワ原理あるいはその精神と呼ぶものを手掛かりに考えてみよう。⁽⁴⁵⁾ 33年の『社会主義的決断』によれば、ブルジョワ原理の第一の特徴は、起源の絆に対する批判性である（[1933a:264～269]）。ヨーロッパ的な市民社会は、カルヴィニズムに代表される預言者的批判と啓蒙主義に代表されるヒューマニズム的な合理的批判とによって、中世的な起源神話が克服されたところに成立した。合理的批判とは他律的精神性に対する人間精神の自律性の宣言に他ならない。この自律的理性は合理的世界——経済における自由主義的な、政治における民主主義的な、そして精神世界における個人主義的で寛容な秩序——の形成を目指すものであるが、これは同時に技術的経済的現実主義による社会システムの支配、理性概念の批判的技術的理性への矮小化、宗教の教養主義化・個人主義化・道徳化をもたらした。そこには経済や政治における自由競争を通して、社会全体の調和が形成され、歴史は合理的で調和した社会へと進化するという暗黙の信仰（＝予定調和への信仰）が存在した。以上のような自律、自由主義、個人主義、予定調和の信仰は、同時にプロテスタント・ヒューマニズムの精神の基本的特徴でもあるとティリッヒは考える。⁽⁴⁶⁾ 問題はこのようなブルジョワ原理自体は修正原理、批判原理であっても、形成原理あるいは実質原理ではないという点にある（プロテスタント原理についても同様）。そのため歴史的なブルジョワ社会の形成はブルジョワ的合理的批判の完全な徹底化によってではなく、前ブルジョワ

的精神を実質原理として温存することによって行われることになった。つまりブルジョワ原理と封建的な社会的精神的基盤とのイデオロギー的結合であり、これによってブルジョワ的ヒューマニズムと歴史的プロテスタントとの提携が実現した([1933a:264 ~273])。ここにティリッヒは西洋的な近代市民社会とキリスト教の運命を見る。このプロテスタント時代のキリスト教はブルジョワ原理との結合によって自らの宗教的伝統に対する批判的検討を具体的に遂行するとともに(例えば、聖書テキストへの歴史的批判的研究方法の適用)、ヒューマニズム的な価値形成を促進することができた。しかし、その他方でキリスト教の信仰は教養主義化、個人主義化され、ブルジョワ的な社会システムの中で生じた諸問題——後期資本主義社会における自然と人間の物象化(疎外)と大衆崩壊、⁽⁴⁷⁾そして新たな集団化への志向性(→ファシズム)——に対して有効な仕方で応答する力を喪失することになった。意味喪失と人格性の解体、そして新しい共同体と意味ある生への希求の高揚に対して、古い宗教的象徴あるいは伝統的な解答はもはやその妥当性を喪失しつつある。新しいデモーニッシュなもの出現に対する戦いにおいては、大衆レベルでの人間の統合をいかに生み出すかがポイントとなるのであるから、もしキリスト教が預言者的批判とプロテスタント原理の具体的な継承を行おうとするのなら、プロテスタント時代のキリスト教(教養宗教化し個人主義化したキリスト教)からの脱却あるいはその変革こそが必要となる([1937a:151f.])。つまり、歴史的プロテスタンティズムの変革はプロテスタント原理自体からの要求なのである。原理は存続するが、その古い形態は新たにされねばならない(=宗教改革は継続されねばならない)。このプロテスタント時代の終焉とポスト・プロテスタント時代の到来のための道備えこそが、自らの思想的課題としてティリッヒによって自覚されたものなのであって、この意識は20年代の宗教社会主義運動への参与の場合と同様である。

では、プロテスタント原理の新たな現実化はどのような仕方で行なわれるのであろうか。ティリッヒは「大衆のための教会としてのプロテスタンティズム」が存続するためには、そのサクラメンタルな基盤(信仰の形成的な実質原理)の新しい理解が必要であると考え([1937b:229])。これは本研究の第二部の問題との連関で言えば、伝統的な宗教的象徴あるいは宗教言語の再活性化の問題である。教会は預言者的批判精神によってデモーニッシュなものとの戦いが、この戦いが有効性を発揮するのはそれが世俗的な合理的批判と

結び付いたときである。しかし、戦いの主体としての教会が立てられるのは批判原理の上ではなく、サクラメンタルな基盤の上においてなのである

([1937(1957²):227～233])。したがってプロテスタント原理の新しい現実化とは、これらの三つの要素を再統合することによらねばならない。この統合の基盤となるサクラメンタルな要素の担い手はカトリシズム（これも厳密には原理としてのカトリシズム、つまりカトリック的実体と言うべきと思われるが）であるのだから、結局ポイントはプロテスタント原理をカトリシズムにおけるサクラメンタルな基盤の上でいかにして新たに形成するかということになる。⁽⁴⁸⁾この問題意識は20年代後半のプロテスタンティズム論における「恩恵の形態」の問題から始まり、晩年期の「プロテスタント原理」と「カトリック的実体」(Catholic substance)との結合の問題に至るまでの思想発展の中に確認することができる([1963a:6])。ここからティリッヒが現代のエキュメニカル運動におけるローマ・カトリック教会とプロテスタント諸教派の対話を高く評価することも理解できるであろう(ibid.)。プロテスタンティズムはカトリックの歴史から多くのことを学ばねばならない、しかしそれはプロテスタント原理の現実化というキリスト教会全体の共通課題を遂行する新たな基盤を探すためなのである([1937b:232])。

ティリッヒは未来のキリスト教の形成という以上の課題のために必要な条件として以下のものを挙げる([1937a:157f.])。

1. 教会の内外におけるデモニッシュなものへの預言者的批判の遂行
2. この批判の前提としての恩恵の形態についての新たな理解（＝福音的カトリシズム）。とくにサクラメントと象徴の再活性化によって個人主義を越えた大衆の統合力を獲得すること。
3. 文化の自律性とその宗教的深みの次元の承認（プロテスタンテ的世俗性）
4. 来るべき新しい現実化の道備えを行う自覚的個人の集団の存在。例えば宗教社会主義運動を担うグループ。

最後に、以上のティリッヒの立場が多様な「偏狭性」(provincialism)の克服として要約できることを手掛かりにして、これまでの議論をまとめて見たい([1953a], [1961d:59～64])。克服されるべき第一の偏狭性は、ティリッヒが神学的偏狭性（ドイツ、アメリカにおいて見られる、文化や民族や教派の伝統に依拠したそれぞれの神学的伝統への固執）と呼ぶものであり、この

ようなキリスト教の諸伝統あるいは神学内部に存在する偏狭性にはプロテスタント教会とローマ・カトリック教会の相互対立を含めることができるであろう。第二の偏狭性は他の諸宗教の意義を無視するキリスト教的な偏狭性である。これは諸宗教の本格的な交流という現代の宗教的状况にもはや適合し得なくなっている。第三の偏狭性は宗教の有るべき形態を人格的神の信仰（有神論）に限定する態度の中に現れている。これは第二の偏狭性の特殊形態とも言えるが、これもまた世界的な諸宗教の出会いにおいてもはや維持し得なくなっている。第四の偏狭性は狭義の宗教が現代の擬似宗教や世俗文化に対して持つ偏狭性であるが、自律的理性に基づく世俗的文化とその中で文化システムの根拠づけとして存在する宗教的機能の担い手（＝広義の宗教）を無視するところには、現代人にとって有意味な宗教は存立しえない。ティリッヒの宗教論の帰結の一つはこれら様々な宗教における偏狭性を克服することが宗教とキリスト教の未来にとって決定的な意義を持っていること、そしてそのためにも、すべての宗教に共通する批判原理を明確にし、デモニッシュなものとの戦いを継承しなければならないということなのである。

- (1) この点については、さまざまな立場から膨大な研究が蓄積されつつあり、その全貌をここで簡単に要約することは不可能である。その点で、古屋[1985]、リチャーズ[1989]は「宗教の神学」の主要な流れを適切にまとめており、参照に値する。とくにリチャーズはキリスト教における「宗教の神学」の諸類型だけでなく、それに対応するヒンズー教の様々な立場を解説している点で興味深い(ibid.:119~147)。なお、日本においては、現在「宗教の神学」として注目される試みが輸入される以前に、それらとは独立に、キリスト教と諸宗教との関係についての深い反省が行われてきたことも忘れることはできない。小田垣[1992]は、戦後(1970年以降)の日本の神学状況を解説する中で、古屋などの「宗教の神学」を紹介した後に(ibid.:179~184)、古屋の「宗教の神学」が序論にとどまっているのに対して、武藤宗教哲学を「宗教の神学」の具体的試み(特殊性を維持しながら普遍性と相反しない神学)として取り上げている(ibid.:184~193)。その中では必ずしも十分な議論がなされているとは言えないが、我々は有賀[1946(1981):5~70]、武藤[1983]などにおいて、日本でも欧米の「宗教の神学」として紹介されているヒック、カブ、ラーナー、パネンベルク、さらにはティリッヒと比較しても問題の把握において決して遜色のない独自の議論の展開を見ることができる。
- (2) 現代の「宗教の神学」以前のキリスト教の諸宗教との関わり合いの問題については、ティリッヒ[1963b:300~309]においても、彼自身による簡潔な説明がなされている。この点については、ランツコフスキー[1978:1~12]、カブ[1982:1~27]、リチャーズ[1989:1~13]も参照。
- (3) WCCあるいはローマ・カトリック(とくに第2バチカン公会議)などの教会的实践を主要な舞台としたエキュメニズムについては、カブ[ibid.]、古屋[1985:281~316]を参照。
- (4) ヒックの宗教学については、日本でも幾つかの著作が紹介されているが、その全体を知るにはヒック[1989]が最も適切である。なお、この排他主義-包括主義-多元主義の説明については、ヒック[1985:28~45]によった。
- (5) キリスト教の他の諸宗教に対する態度の類型については、キリスト教原理に対立する異なった宗教の教えを退ける問題との関連で、ティリッヒ自身が完全な排他主義、部分的拒否と部分的承認の併用、受容と拒否の弁証法的統一の三つの可能性を指摘している。宗教に対するユダヤ・キリスト教的宗教の態度が、それを第一番目の純粋な否定として総括できるほど単純ではないこと、つまり「預言者の排他主義=異教の全否定」という図式の問題性が指摘されていることに注目すべきであろう([1963b:300~304])。
- (6) バルト[1921²], [KD. I/2]。なお、バルトの宗教論については、古屋[1985:135~141, 199~210]、大崎[1987:152~257]、リチャーズ[1989:14~17]などを参照。
- (7) 「無名のキリスト者」については、ラーナー[1961]を参照、またラーナーにおける諸宗教の問題についての議論は(「無名のキリスト者」や現代の宗教的多元性の議論も含めて)、[1964]に示された4つのテーゼより知ることができる。ラーナーについては、キュンクによる批判も含めて、古屋[1985:262~280]、バーンズ[1989:45~65]、リチャーズ[1989:53~62]を参照。
- (8) 「宗教の神学」という問題に関連で、仏教の三身思想(法身・報身・応身)を論じたものとして、野呂[1991:178~200]は同様の議論を展開している。もっともこれは野呂

氏の友人Aの言葉として述べられてはいるが。

- (9) ヒックの「宗教の神学」については、少なからぬ文献が存在する。古屋[1985:281～288]、リチャーズ[1989:76～82]、野呂[1991:77～93, 99ff., 382～386]、アプチンスキー[1992]など。またヒックの主張の要点については、ヒックの『宗教的多元主義』の邦訳の解説(間瀬[1990:260～272])が存在する。なお、後に見るように、ヒックの言う「多元主義」あるいは「多元性」の意味内容は、同一の神的存在の具体的な現象形態における、つまり人間における経験レベルにおける「多元性」ということであり、神的存在自体の多元性ではないことに注意したい。つまり、普通一元論あるいは二元論という表現で考えられているような、原理の複数性は問題にされていない。したがって、これを「多元主義」と呼ぶのは誤解をまねくことになるかもしれない。また、宗教社会学における世俗化した社会の宗教的状况について「多元主義」という名称を用いる場合と比べても、ヒックの言う多元主義はあきらかに意味がずれている。なぜなら、宗教の多元的状况という場合の多元性は、文化体系の根拠づけ機能の担い手に複数性、つまり広義の宗教の複数性を意味しており(つまり、社会全体に共通し、文化システムを完全に包括する聖なる天蓋の分裂)、それは必ずしも経験レベルにおける複数性には限定できないからである。
- (10) ブルンナーが一般啓示(創造における啓示)を認めつつも、キリストの啓示の唯一性あるいは絶対性を主張するのは、人間の原罪の問題を前提としてのことである(ブルンナー[1961:73～93, 113～136, 284～299])。
- (11) もちろんヒック自身が、決して宗教多元主義を単なる宗教哲学的な理論構成の問題としてのみ捉えていないことは弁護しておく必要があるだろう。ヒックの議論が、教会的实践、あるいはイギリスにおける少数者の宗教差別の撤廃、公正な多元主義社会の形成の問題などとの取組を背景にしていることに我々は留意しなければならない(ヒック[1985:1～15])。イギリスをはじめ西欧においても、宗教の多元的状况は現実の政治的社会的問題となっており、今や「宗教の神学」は単なる理論上の問題にとどまらないものになってきている。
- (12) この点で、「対話は苦難について討論する単なる一つの方法であるだけでなく、苦難に対するその態度を相互に実行する方法でもある」、「対話は、もしそれがその民衆の生活と解放の関心の中で遂行されるならば、民衆の希望の徴である」というモルトマンの主張は正しい(モルトマン[1975:184])。
- (13) ティリッヒ研究において、ティリッヒにおける「宗教の神学」的諸問題を扱っているものとしては、トーマス(T)[1984:195～211]、グリッグ[1985:105～127]、古屋[1985:147～150, 233～254]、キタガワ[1985:197～217]、リチャーズ[1989:63～75]、ファースタ[1990]、野呂[1991:154～160]、藤倉[1992]などが存在するが、その他にもティリッヒとユダヤ教思想(ブーバーを含めた)との問題を論じたアーリー[1984:213～241]、フィードランダー[1985:175～196]、ティリッヒのヒンズー教理解を批判したトーマス(T)[1989:230～249]、さらにティリッヒと道教を比較したチョイ[1991]など、研究はきわめて広範な領域に広がりつつある。しかしながら、ティリッヒにおける「宗教の神学」を、その宗教論全体の中で論じた本格的な研究と言えるものはまだ存在しておらず、今後の研究テーマとして残されている。本研究の第三部全体はいわばその準備

に あたるものである。

- (14) [1910:50~92]におけるティリッヒのシェリングの宗教史の分析は、シェリング自身の宗教史(シェリング[1841/42:197~325])に即した再構成になっている。ティリッヒのシェリング研究の特徴は、シェリングの積極哲学をそれ以前の消極哲学の時期からの展開過程の中で分析していること、つまり積極哲学を単なる消極哲学の否定ではなく、消極哲学の諸概念を前提とした思惟の展開として捉えていることである。それは、[1910]の第2部(ibid.:50~89)が第1部(ibid.:5~50)の分析の前提として記述されていることに明確に現れている。
- (15) これはおそらくヤスバースの言う「基軸時代」(Achsenzeit)——民族共同体から自立した個人による普遍的な宗教、倫理、哲学が洋の東西において同時平行的に(B.C. 500年を前後の数百年に)出現した——に相当すると言えよう(ヤスバース[1949:19~42])。同様の宗教史の枠組みは、メンシング[1959]における民族宗教の普遍化の傾向性の説明にも見ることができる。
- (16) ドイツの古典的な宗教哲学における宗教本質論とそれに基づく宗教史の構成については、リチャーズ[1989:6~9,39~]を参照。なお、ヘーゲルの最近のテキスト批判に基づく『宗教哲学講義』から、ヘーゲルの宗教史の構成を詳細に研究したものとして岩波[1984:423~806]、またよりコンパクトな解説としてイエシュケ[1983:69~110]も参照。シュライエルマッハーの宗教史については、『信仰論』([1830²:74~94])を参照。
- (17) 20年代のティリッヒにおいて、キリスト教以外の諸宗教の問題が直接的には視野に入っていなかったことは、諸宗教の問題が論じられている可能性が予想される、1926年の『現代の宗教的状況』や29年の『非教会的な宗教』のいずれにおいても、キリスト教以外の諸宗教は簡単に言及されるにとどまっていたことから明らかである。26年の著書においては、「宗教領域における宗教的状況」に関して、カトリック、プロテスタント、ユダヤ教以外に、シュタイナーのオカルト神秘主義([1926a:76ff.])、教会外の終末待望運動([ibid.78~81])などについての一定の説明がなされているが、インドや中国の諸宗教とその影響についてはドイツの神秘主義運動(美的神秘主義)との関連で言及されているにすぎない(ibid.:74f.)。もちろんこれはこの著書の性格からすれば、また当時のドイツにおけるキリスト教以外の諸宗教の影響を考えれば、当然のことかもしれない。また、29年の論文(28年の講演)も、「非教会的」(nichtkirchlich)とは言っても、それは「領邦教会」などの制度的に確立した伝統的諸教団ではないという意味であり、内容的には分派の小規模な諸運動——例えばリンゼの『ワイマル期共和国の預言者たち』において紹介されているような政治的終末的運動や、あるいは一元論者同盟、自由思想家運動、心靈学的哲学、アジア主義などの当時のドイツに存在した教会外の宗教的運動——が問題とされている。つまり、現代の「宗教の神学」において主題的に取り上げられるような他の世界宗教は問題にされていない。
- (18) ここで以上の分析に関して断っておく必要があるのは、後期以前の宗教史をめぐる議論が、晩年期のティリッヒの宗教史理解、あるいはさらに現代の宗教の神学にとって無関係、あるいは無意味であると考えすることは誤りであるということである。60年代以前の宗教論の内に後の「宗教の神学」的なモチーフに発展してゆく道筋をたどることは

不可能ではない。実際、60年代の「宗教の神学」的な諸問題への取組は、「宗教史」概念を含めて、それ以前に宗教論などの中で展開されていた諸概念や諸方法を前提にしてはじめて可能になったのである。このようなわけだから、ティリッヒの宗教論には宗教の神学へ展開する内的必然性が存在したと主張することは正当である。しかし、宗教の神学と言い得るものが明示的に展開されるのは晩年期からであり、そのためにティリッヒの「宗教の神学」は未完に終わらざるを得なかったのである。それゆえ、我々はティリッヒの宗教論から宗教の神学を展開するという課題を持っているのであり、ティリッヒの宗教論が次の世代の宗教の神学に対する影響はこのことの意義を明確に示している。

(19) ティリッヒの「啓示史」に概念については、[1951a:137~144]が重要であるが、この概念は[1925a:162]、[1926b]に遡る。

(20) 「存在の神秘の担い手となり、啓示相関に入ることでできないような実在、事物、あるいは出来事は存在しない」([1951a:118])。啓示を媒介し、啓示相関の場となるものは、自然、歴史、個人、集団、言葉といった人間に関わるあらゆる実在領域に及んでいる(ibid.:118~126)。

(21) このことについては、1930年のキリスト論においてすでに明確に指摘されている。[1930a:193, 201~205]を参照。

(22) キリスト教とは別の仕方による啓示史の構成の論理的な可能性は、キリスト論が歴史哲学の意味付与原理の問題として展開されることの一つの帰結である。「歴史はそこにおいて歴史が構成される中心の支配力と同じ範囲まで及ぶのであるから、その範囲はその中心の支配力に依存する。したがって、複数の中心に対応する複数の歴史の経過が存在し得るのである。しかしこのような可能性は純粹に抽象的な性格を持つ。……一つの中心の措定によって普遍的主張が提起されることが承認される。すべての中心は中心一般として措定される。中心は他の中心といったものを否定し、存在するものが歴史的に直観される限り、その存在するものへの主張を端的に提起するのである」([1930d:196])。「キリスト教が自らの基礎となっている出来事を啓示と救済の歴史の中心として主張するとき、キリスト教は他の中心的出来事に対して同様の主張をなす別の歴史解釈が存在するという事実を見過すことができない」([1963a:367])。

実際宗教史において後続する宗教がそれに先行するその母体となった宗教の啓示史を自らの啓示史に組み込むことは決して珍しいことではない。つまり、ユダヤ教に対するキリスト教、またキリスト教に対するキリスト教系と言われる新宗教の場合などである。またこの再解釈による組み込み作業は失脚した権力者の立場で書かれた公的な歴史書が次の新しい権力獲得者の立場から新たに解釈される場合にもあてはまる問題である。

(23) 晩年のティリッヒの立場は回心ではなく対話あり、それは宗教現象のレベルにおける複数性としての多元主義の承認を含意していると言えよう([1963b:324f.])。しかしこの意味での多元主義的対話状況を認めることと、キリスト教以前あるいはキリスト教以後の多神教(実在の原理のレベルでの多元主義)の立場を肯定することとは別問題である。ティリッヒにおける多神教は別の問題連関(時間に対する空間の優位。支配領域を拡張する志向性の問題)から克服されるべきものとして評価される(第5章参照)。

(24) 類型論と近代の歴史研究(あるいは歴史叙述)との密接な関係については、ニスベット[1969:159~208]を参照。また、同様の洞察はティリッヒにおいても次のようにな

されている。「類型論は歴史記述にとって代わることはできない。歴史記述は類型論なしには何ものも記述できない」([1951a:219])。また、宗教研究において宗教現象学と宗教類型論とは密接な関係にあるが、両者の関係についてはランツコフスキー[1980:50～54]を参照。

- (25) スミスはキリスト教を不変な実体的本質としてではなく、諸宗教からの影響のなかで変化してきたものとして、つまり諸宗教との相互浸透において捉えられねばならないと考える——宗教は変化の中にある過程あるいは伝統と捉えられるべきである——。これはキリスト教ばかりでなく、仏教もイスラム教も同様であり、人類には一つの宗教史(a history of religion in the Singular)が存在するだけであり、我々は諸宗教史(history of religions)に参与するのではなく、キリスト教徒であるならばキリスト教的過程あるいは伝統を通して一つの宗教史に参与するのである、と主張される(スミス[1981:3～44])。これは宗教史を諸宗教史として、つまり個別的な複数の宗教圏の歴史の集合体として捉えるトレルチとはまさに対照的である(トレルチ[1922:74ff., 654, 692, 700, 708ff.])。なお、スミスについては、リチャーズ[1989:85ff.]を参照。
- (26) バネンベルクにおける意味の全体性とその先取りが彼の神概念や神学理解とどのように関連しているかについては、バネンベルク[1977:299～348]において詳しく論じられている。つまり、バネンベルクにとって、意味連関の全体としての普遍史とその先取りは、神学の基本に関わる問題であり、それゆえ意味経験が意味連関の全体(歴史の全体)の先取りを要求すること(普遍史はいわば意味経験の解釈学的枠組みとして機能する)、そしてそれが一切を規定する実在としての聖書の神に対応することは彼の神学の前提に属している。もちろん、全体の先取りに対応する神観念は一種の仮説という論理的身分を与えられるべきものであり、それは歴史的経験においてテストされることによって検証されねばならない。しかし、このテストを必要とする仮説性は神学の弱点ではなく、むしろ神学の科学性の基礎と考えられるのである(神の科学としての神学)。そしてここから帰結することは、神学はキリスト教だけを対象とするキリスト教の科学ではない、神が実在の全体に関わり、歴史の全体においてテストされる仮説性を含むかぎり、神学はキリスト教以外の諸宗教をも対象としなければならないということである。これがバネンベルクがその普遍史の構想に基づいて提出する「宗教史の神学」である(ibid.: 321～329)。なお、バネンベルクの普遍史の思想についてはバネンベルク[1963(1967)]も参照。
- (27) 「この状況は世界史と呼ばれてきたものに対する手掛かりを与えてくれる。この術語における<世界>とは人類を意味する、つまり世界史は人類全体の歴史である。しかし、そのようなものは存在しない。我々が今世紀に至るまでもっていたものは、人間の諸集団の諸々の歴史であり、知られた限りにおけるそれらの歴史の編纂は世界史と呼ばれるかもしれないが、それが人類の歴史でないことは明らかである」([1963a:340f.])。また「それはすべてを包括する<人類>という歴史的集団の一貫した連続的な世界史が存在するという信念を意味しない。先に論じたように、この意味における人類史は存在しない。人類とは歴史的な諸発展が起きる場である。これらの諸発展は部分的には結合されておらず、部分的には相互独立的であり、それらは決して統一された行為の中心を持っていない」([1963a:382])。

- (28) ファースタ[1990:3～11]では、宗教に関する三つの類型論の比較検討が行われている。その中で、ティリッヒにおける宗教の類型論が歴史的発展には意味と内的な一貫性があるという彼の確信に基づき、現象の混沌とした多元性を秩序づける弁証法的枠組みとなっていること、その意味でティリッヒの類型論が宗教現象の深層構造に対応しており、生きた諸宗教間の対話のための理論的枠組みとして本質的意義があることなどを指摘している。そして、「ティリッヒの類型論はその仕上げにおいてはきわめて問題が残るものではあるが、いくつかの基本的考えはまったく洞察に富んでいる」と評価している(ibid.:8)。これはティリッヒの宗教類型論の研究としては妥当な結論と思われるが、諸類型論間の関連などに関する考察が深められていない点に不十分さが感じられる。
- (29) ここでティリッヒの宗教類型論の主なものを具体的に列挙しておこう。

1. [1925a:158ff.]

sacramentalな要素

神話論

神秘主義

神政的批判

2. [1951a:218～230]

多神教：普遍的類型－マナ、ヌーメン的力への信仰→汎 sacramental리즘、汎神論

神話論的

二元論的

一神教：君主的一神教

神秘主義的一神教

排他的的一神教

三一神論的一神教

3. [1957b:256～265]

存在論的な信仰類型（存在の聖性）：

sacramentalな宗教類型

神秘主義的宗教類型

ヒューマニズム的な信仰類型（sacramentalな類型の世俗化）

道徳的な信仰類型（当為の聖性）

律法的類型：タルムードのユダヤ教、イスラム教

慣習的類型：儒教的信仰

倫理的類型：旧約聖書の宗教

4. [1963a:141～144]

原始的なマナの宗教

神話的段階

神秘主義

排他的唯一神教

5. [1963b:314f.]

存在の聖性

当為の聖性

6. [1965(1966):436ff.]

sacramentalな基礎

神秘主義的批判 (要素)

当為の要素・倫理的あるいは預言者の要素

(30) 具体的な宗教においてこれらの諸要素がすべて内在していること、つまり類型論がまさに理念型であることについては、[1951a:225], [1957b:256f.], [1963a:141], [1963b:309ff.]を参照。

(31) ティリッヒと日本の仏教者との対話については、[1963b:309~317]の他に、1957年に久松との間の三回にわたる対話の記録が、[1957c(1990):77~170]に収められている。

このような類型論に基づいた比較に対しては批判も少なくない。その代表は、ティリッヒがキリスト教と仏教と双方を単純化しているという批判である。つまり、キリスト教の神経験や神観念には倫理的あるいは預言者の要素の他に神秘主義的要素や非人格的概念も存在するし、また仏教における究極的なものの経験にも神秘主義的要素だけでなく、人格的要素も存在しており、ティリッヒの類型論的比較はまったく不十分であるというわけである(野呂[1991:158f.])。この種の批判が行う、現実の宗教には様々な類型の要素が混在していると主張自体は正しいと思われるが、問題はその点を指摘することによってティリッヒを批判したことになるのかということである。ティリッヒの類型論を正確に読むならば、この種のティリッヒ批判はティリッヒ自身の主張そのものであることが判明する。つまり、キリスト教と仏教のいずれにおいても、宗教的類型論の諸要素がすべて何らかの仕方では含まれているのであり、それだからこそ両宗教間の対話が可能である、というのがティリッヒの見解なのである([1963a:352], [1963b:309ff.])。もちろん、キリスト教という名称の下に包括される宗教現象と、仏教という名称に包括される宗教現象を全体として比較するとき、類型論の諸要素のバランスに取り方において差異が見られるということは言えるかもしれないが、一つの宗教の中においても類型の諸要素のバランスは変化可能なものであり、この歴史的変化を考慮に入れるからこそ、「動的」類型論という用語が選ばれているのである。

(32) ティリッヒの宣教論に関連した文献としては、[1952d]、[1954b]などが存在するが、この問題については[1963a]も当然重要になる。あるいは精神分析の持つ宗教的意味を論じた一連の著作もこの問題に関連して分析されるべきかもしれない。また宣教論を含むティリッヒの教会論の研究としてはシュミット編集の論文集に収められたレスラー[1976]や最近のマーダー[1987]の研究書を挙げるができるであろう。

(33) ティリッヒの挙げる宗教間のコミュニケーションの前提条件はハーバーマスがコミュニケーションにおける相互に承認される必要があるとする4つの条件(妥当請求)——理解可能性(発話された文が文法的に正しいものであることの要求。話し手と聞き手が同一の言語をマスターしていることを前提とする)、真理性(確認、説明、主張などには、述べられた事態が現に成立することが要求される。これは言語の認知的使用に関わる)、正当性(発話の拠り所となっている規範が正当化されること。規範的方向性のある発話——命令、忠告、約束など——にはこの正当性の要求が含まれる)、誠実性(表出的表現——気分、願望、意思表示など——において、話し手が本当にその通りに考えていること)——などによって(ハーバーマス[1981:44~71])、さらに精密化を

試みる事が可能かもしれない。

- (34) 異なった宗教間における対話は一つの言語から別の言語への一種の翻訳作業として分析することができるかもしれない。しかしその場合、クワインの「翻訳の不確定性」(indeterminacy of translation)の問題を引き合いに出すまでもなく、そもそも異なった宗教言語体系相互の翻訳がいかなる手続きによって、またいかなる条件の下で、いかなる範囲あるいはレベルで可能なのかは理論的に突き詰めて考えるべき問題を含んでいると思われる。
- (35) このように宗教間の対話において相互批判と自己批判が相互に関連しあっていること、あるいは対話には独話が並行しているということは、ティリッヒの「相関の方法」の一般化という問題を考える上で重要な示唆を与えてくれる。この点については第3、6章を参照。
- (36) 潜在的教会(latent church)は、歴史における一般啓示あるいは啓示史の存在を、またキリスト教会外における「聖霊の現前」と霊的共同体の存在を承認することから帰結するものであり、ティリッヒの教会論の中心概念の一つである。潜在的と顕在的との区別は、歴史の中心としてのキリストとの現実的な出会いを行っているかどうかによるのであり、第5章における「歴史の中心」の分析が示すように、何を歴史の中心にするかが理論的に複数の可能性を含む限り(世界の諸宗教の歴史は、キリスト教の観点から書くことができるのと同様に、イスラム教の立場からも仏教の立場からも書くことが可能である)、この潜在的と顕在的との区別はキリスト教外の宗教から見れば逆転することも可能である。しかし、その場合も宗教における宣教とは、自分の視点から見て潜在的なものを顕在化することであることには変わりはない。おそらく、ティリッヒは、この潜在と顕在の問題については中立的な視点からの純粋に理論的な決着が可能とは考えていないように思われる。なぜなら、信仰から決断と冒険の要素を取り除くことはできないというのがティリッヒの基本的な見解だからである。なお、ティリッヒの潜在的教会の議論については、[1954b]の他に[1963a:152~155]を参照。またこの概念自体が後期以前に遡ることは明らかである([1939:231]など)。
- (37) ティリッヒが宗教間の対話の問題を近代の世俗化時代において伝統的な諸宗教が共通に直面している課題との関わりで捉えていることは明らかである。「<キリスト教の世界の諸宗教の出会い>という標題のもとで、我々は本来の意味での宗教と世俗的な擬似宗教とを区別することによって、現代の状況を概観した。世界のいたるところで行われている出会いの地図を描きながら、我々が強調してきた事実は次のことであった。すなわち、最も興味深い出会いは、ファスズム、共産主義、自由主義的ヒューマニズムといった擬似宗教と、原始的諸宗教あるいは高等宗教との出会いであること、そしてこの状況の結果、すべての諸宗教は、世俗主義やそれに基づいた擬似宗教といかなる仕方でも出会うべきか、という共通の問いの前に立っているということである」([1963b:318])。それゆえ、宗教間の対話が行われる文脈は、まさに世俗化したこの世界とそこに発生する様々な擬似宗教が提起する諸問題からなる問題状況を伝統的諸宗教が共有することの内に求められねばならない。もし、キリスト教がその真理を諸宗教に対して示すことが可能であるとするならば、それはこの共有された問題連関においてなされる「実践的証明」という形を取るであろう([1954b:281])。

- (38) ティリッヒの広義の宗教と同様の発想は実に様々な立場において見られる。本研究の第7章で扱った研究の他に、デューイ[1934]における「宗教」(the religion)と「宗教的なもの」(the religious)では、前者が制度的な教會的宗教のような組織された団体を意味しているのに対して、後者は特定の実体的な制度や信仰体系ではなく、人間に全体的なパースペクティブを与える人間の態度(例えば人間性の尊厳、人間の自由な行動とそれによって生じる責任、知性に対する信頼などの態度)を意味する。これがティリッヒにおける狭義の宗教と広義の宗教とかなりよく一致することは明らかである。また、宗教を広義において理解するという立場は、心理学者による宗教現象の取扱いにもしばしば見られる。例えば宗教を生のどんな活動であれ、それが一定のレベルに達したときに実現される心の状態と捉えるマズローや、同様に宗教を人間の自己の成長プロセス(自己化)の問題として捉えるユングの場合である(久保田[1992])。さらに、第1章でドイツの宗教社会史的状況の分析の問題において言及したバーンズも、宗教を実在や行為のモデルとなり、客観的現実を秩序化し意味を付与するものとして捉えており、宗教を他の精神的社会的領域から孤立した狭義の宗教としてではなく、むしろ生の政治的、社会的、経済的な諸構造との相互迷関において位置づけるという立場を表明している(バーンズ[1991:6f.])。もちろん上に挙げた思想家がすべて同じ意味であるいは同じ視点で、宗教を広義に理解しようとしているのではないとしても、しかし宗教をすべての生の諸領域あるいは諸構造との動的迷関において理解しようとする限りにおいて、そこにティリッヒの広義の宗教と同じ発想を確認することができるだろう。
- (39) 広義の宗教は一定の文化の意味体系の根拠づけ、正当化として機能していることはその通りであるが、それが同時に変革あるいは批判の機能を持っていることを忘れてはならない。ある社会システムAから別のシステムBに移行する場合、新しく生成しつつあるシステムBの意味根拠bは、既存の制度化したシステムAに対してそれを批判する機能を果たすことになり、システムAから見る限りbの立場を表明する「宗教」は社会システムを攪乱し変革するものとして認識されることになる。この実例は宗教史において数多く指摘できる。ユダヤ教社会において成立したキリスト教がそうであるし(大貫[1991:15f.])、またウェーバーの有名なテーゼにおける資本主義の精神の成立に果たしたプロテスタンティズムの倫理の役割は、資本主義社会以前のシステムに対するカルヴィニズムの批判性、変革性の意味で理解することができるであろう——これに、リンゼイや大木の言う民主主義の成立におけるピューリタンの役割を合わせて考えれば、プロテスタンティズムが近代の資本主義的で民主主義的な社会システムとそれ以前の社会システムとに対して持つ意義は十分に理解可能になるであろう——。これは、社会システムに対する宗教の位置づけがパーソンズのA・G・I・L図式におけるようなシステムの維持に対する寄与という側面からだけでは十分に理解できないこと(均衡理論の限界)、その限りにおいて葛藤理論の視点の導入が必要であることを意味している。
- (40) 「両義性」概念は、生の概念とともに『組織神学』第3巻における中心概念の一つである。つまり、本質における有限性、実存における疎外に対応する「生」の特徴が「両義性」(ambiguity)である。しかし、この概念は後期になって、存在論的人間学の完成の後に現れたものではなく、20年代の思想において、しかも重要な概念としてすでに登場していたことに注目する必要がある。例えば1925年のマールブルグ講義を見れば、

両義性(Zweideutigkeit)が、被造性との関連([1925b:134 ~138, 166ff.])、あるいは罪(「組織神学」でならば疎外)＝反本質性との関連(ibid.:173~197)において論じられている。このことから分かるように「両義性」は、被造物としての本質とそれに矛盾する罪の反本質性との両面を持つ人間存在の現実性の規定に関わっているのである(ibid.:215)。イエス・キリストにおいて具体的に直観される超越的存在(これは2年の後のドレスデン講義では「新しい存在」と表現されることになる)が突入してくるのは人間の現実的事実としての「両義性」の領域なのである(ibid.:316ff.)。

- (41) ここにおいてティリッヒが言及するものが、ヨハネ黙示録21章22~27節における終末における「新しいエルサレム」であることは明らかであろう。この終末と歴史との対比(先取り・断片的)は、歴史的現実の中に生きる人間の宗教経験や啓示が象徴によらねばならないという議論と場合と同様である(第4章第2節を参照)。
- (42) ティリッヒの学位論文はシェリングの「霊と自由の宗教」を宗教史のプロセスの最後において扱っている([1910:92], [1912:103f.])。つまり、ティリッヒにとって、シェリングの示した「自由の宗教」こそが、宗教の諸類型の統一を実現させる宗教史の目標として捉えられたものなのである。それは神との断絶と神との一致という緊張状態の解決であり、自律と他律の対立を克服する神律に他ならない。そしてそれは聖霊の働きにおいて、歴史の中で断片的な仕方を経験されるのである。
- (43) プロテスタンティズム論については本研究第4章第2節、あるいは芦名[1986a]を参照。また中期ティリッヒ以降におけるプロテスタンティズム論については[1937a], [1937b], [1941a], [1948b]などを参照。
- (44) ティリッヒが歴史的現実としてのプロテスタント教会に対して行う批判の最大のポイントは、後期資本主義社会における人間の共同体的基盤の崩壊要因としての個人主義と、それに伴う絆を喪失したアトムの個の集積としての大衆社会の出現という人間性の危機に際して、現実のプロテスタント教会は、それ自体が信仰の個人主義化と主観化に巻き込まれることによって、自己疎外の深刻化になやむ現代人に対する真のメッセージを失っているということである。これがティリッヒの「歴史的なプロテスタントの終焉」の内容であり、この歴史的プロテスタントの危機はナチスによる大衆の動員に対してプロテスタント教会が何ら有効な反撃をなし得なかったという点に明確に現れている。これはプロテスタント原理自体が歴史的プロテスタント教会に対して行う批判であるとティリッヒは考える。自伝の中で、ティリッヒは、ある時期カトリックに改宗することがプロテスタント原理の要求であるという可能性を真剣に考えたことがあったと述べている。「かつて私の生涯において一度だけ、できればカトリックに改宗しようという考えが、私の意識を、最深とは言わないにしても、かなり深く貫いたことがあった。それは1933年の間の、ドイツのプロテスタンティズムが立ち上がる以前のことであり、キリスト教的なカトリシズムか異教のカトリシズムかの間の、つまりローマ教会かプロテスタントの外見と装った異教かの間の二者択一に直面していると思われたときであった」([1936:25])。つまり、この時期のティリッヒにとって、ナチスの大衆操作に対抗して大衆をキリスト教的に組織できる可能性はカトリック教会においてしか存在しないように思われたのである。これはナチスに対する有効な対抗をなし得たのが、プロテスタント教会ではなく、カトリック教会であったという歴史的事実に即した判断である(野田

- [1988:132 ~204])。大衆を巧みに動員するデモーニッシュなものへの有効な対応手段を持たないことが、プロテスタンティズムと近代精神の最大の欠点であり、ティリッヒがサクラメントや象徴的なものの意味の再評価と福音主義的カトリックの意義を主張するのはこの欠点をいかにして乗り越えるのかという問題意識においてなのである。
- (45) 19世紀の精神の特徴を数学的自然科学と技術と経済の三者の結合として捉え、その担い手としてブルジョワ社会を位置づけということについては[1926a:32 ~36]、[1930f:108 ~111]を参照。
- (46) 啓蒙主義の4つの基本的特徴である、自律、理性、自然、調和については、[HCT: 320 ~341]において説明されている。
- (47) 中期以降、とくに後期のティリッヒのマルクス論は、その人間理解をめぐって展開されているところに特徴がある。その中心は資本主義社会における人間の自己疎外の分析であり、ティリッヒはマルクスの意義を預言者的伝統に立つものとして評価する([1953b(1960)], [1953c])。またティリッヒにおけるまとまったマルクス論としては、[1948e], [1960a]が存在する。なお、ティリッヒのマルクス論を理解しようとする場合、次の三つの形態のマルクス主義が区別された上で議論がなされていることに注意しなければならない。([1953c:194f.])。1. 本来のマルクス(『共産党宣言』までの若いマルクス)、2. 後期の著作におけるマルクス(科学的マルクス主義)、3. マルクスの全体主義的支配の基礎づけのための利用(レーニンとスターリン)。ティリッヒが高く評価するのは、この内の第一のマルクスであり、その視点から第三の形態のマルクスの批判が行われている。若いマルクスの評価と全体主義化し教条主義化するマルクス主義への徹底した批判は、20年代後半から30年代初頭という早い時期にすでに明確になっているが([1933a])、このことはフランクフルト学派とティリッヒとのきわめて親密な関係を考慮するならば、納得できることであろう。なお、ティリッヒのマルクス理解については、スターン[1978:119 ~207]を参照。
- (48) ティリッヒがプロテスタント神学者であり、プロテスタント原理を思想の中心に位置づけていることはこれまでの研究より明白であるが、これはティリッヒが歴史的なプロテスタント教会を無条件で肯定しているということではないし、またプロテスタント一辺倒であることも意味しない。それどころか、[1937a]における「カトリック的実体」の評価が示すように、ティリッヒはカトリック的なものの意義をつねに強調してきたのであり、それは20年代における宗教的象徴論やサクラメント論における形態的、実体的なものの意義の強調、プロテスタンティズム論におけるプロテスタント的批判の基礎にあるプロテスタント的形成(カトリック的)の位置づけ、また宗教や信仰の類型論における存在の聖性、サクラメンタルなものの評価などにおいて、晩年に至るまで一貫している。30年代後半のプロテスタンティズム論が示すように([1937a, b])、ティリッヒがプロテスタント原理とカトリック的要素との新たな総合の可能性を考えていたことは明らかであり(福音主義的カトリシズム)、この点は1941年の『プロテスタンティズムに対するカトリック教会の永続的意義』において明確に主張されている。それは人間の宗教経験としてのサクラメントなどの象徴の意義と、預言者的類型に対して祭司的類型(同様に当為の聖性に対して存在の聖性)が先行しなければならないという見解に集約できる。「キリスト教の預言者的類型は結局祭司的類型なしには存続できないし、終

末論的類型もサクラメンタルな類型なしには存続できない。これがプロテスタンティズムに対するカトリック教会の永続的意味の問いに対する一般的な答えである」([1941a: 242])。しかし、同時にキリスト教における預言者の類型の永続的意味が、原理としてのプロテスタントの意義とともに、ユダヤ教のキリスト教に対する意義の問題として明確に論じられているにも注意する必要があるであろう(第5章参照)。「教会はユダヤ教を自らに対する預言者の批判の代表として理解しなければならない。……この思想(パウロの思想)はキリスト教の内外に異教が存在するかぎり、ユダヤ教が必要であることを意味している」([1953b:169])。宗教経験の生命的基盤に密着しつつ、偶像化への批判と自己批判を常に行うこと、この両面を不可欠のものと理解するところにティリッヒのプロテスタンティズム論は成立しているのである。

<文献表>

A. ティリッヒの著作

ティリッヒの文献については次の略記号を使用

GW: Gesammelte Werke. Hrsg. v. Renate Albrecht. Stuttgart 1959-1975

EW: Ergänzungs und Nachlaßbinde zu den GW. Stuttgart 1971-1983

MW: Main Works · Hauptwerke. Berlin/New York 1987-

TA: Tillich-Auswahl. Bd. 1, 2, 3. Stuttgart 1980

ST: Systematic Theology. vol. 1, 2, 3 Chicago 1951, 1957, 1963

Std: Systematische Theologie. Bd. I, II, III Stuttgart 1955, 1958, 1966

HCT: A History of Christian Thought (Ed. By Carl E. Braaten). New York 1972

Previously published as two separate volumes: A History of Christian
Thought and Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology

RV: Religiöse Verwirklichung. Berlin 1930

IH: The Interpretation of History. New York 1936

PE1: The Protestant Era. Chicago 1948

PEa: The Protestant Era (Abridged). Chicago 1957

TC: Theology of Culture. Oxford 1959

1908: Welche Bedeutung hat der Gegensatz von monistischer und dualistischer
Weltanschauung für die christliche Religion?, in: Anton Bernet-Strahm [1982
:4* ~45*]

1910: Die Religionsgeschichtliche Konstruktion in Schellings positiver
Philosophie, ihre Voraussetzungen und Prinzipien. Breslau

1911: Die christliche Gewißheit und der historische Jesus (in: EW. VI)

1912: Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung,
(in: MW. 1:21~112)

1913: Kirchliche Apologetik (in: MW. 6)

1913/14: Systematische Theologie (in: MW. 6)

1915: Der Begriff des Übernatürlichen, sein dialektischer Charakter und das
Prinzip der Identität, dargestellt an der supernaturalistischen Theologie
vor Schleiermacher. T. I. Königsberg/Neumark

1919a: Der Sozialismus als Kirchenfrage (in: GW. II)

b: Über die Idee einer Theologie der Kultur (in: MW. 2)

c: Christentum und Sozialismus (in: GW. II)

1920: Christentum und Sozialismus (in: GW. II)

1921: Religiöser Stil und Religiöser Stoff in der bildenden Kunst (in: MW. 2)

1922a: Masse und Geist (in: GW. II)

b: Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie
(in: MW. 4)

- c: Kairos (in: MW. 4)
- 1923a: Das System der Wissenschaften (in: MW. 1)
 - b: Ernst Troeltsch (in: GW. XII)
 - c: Grundlinien des religiösen Sozialismus (in: GW. II)
 - d: Kritisches und positives Paradox (in: MW. 4)
- 1924a: Kirche und Kultur (in: MW. 2)
 - b: Rechtfertigung und Zweifel (in: MW. 6)
 - c: Die religiöse und philosophische Weiterbildung des Sozialismus (in: GW. II)
 - d: Ernst Troeltsch, Versuch einer geistesgeschichtlichen Würdigung (in: GW. XII)
- 1925a: Religionsphilosophie (in: MW. 4)
 - b: Dogmatik, Marburger Vorlesung von 1925, hrsg. v. Werner Schöller, Düsseldorf 1986
- 1926a: Die religiöse Lage der Gegenwart (in: MW. 5)
 - b: Das Dämonische, Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte (in: MW. 5)
 - c: Der Begriff des Dämonischen und seine Bedeutung für die Systematische Theologie (in: GW. VIII)
 - d: Kairos, Ideen zur Geisteslage der Gegenwart (in: MW. 4)
 - e: Kairos und Logos (in: MW. 1)
- 1926?: Der Glaube an den Sinn (in: GW. XIII)
- 1927a: Gläubiger Realismus (in: MW. 4)
 - b: Die Idee der Offenbarung (in: MW. 6)
 - c: Eschatologie und Geschichte (in: MW. 6)
 - d: Christentum und Idealismus (in: GW. XII)
- 1927/28: Die Gestalt der religiösen Erkenntnis (in: Clayton[1980:269~308])
- 1928a: Das religiöse Symbol (in: MW. 4)
 - b: Über gläubigen Realismus (in: MW. 4)
- 1929a: Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip (in: MW. 6)
 - b: Nichtkirchliche Religionen (in: MW. 5)
 - c: Philosophie und Schicksal (in: MW. 1)
- 1930a: Mythos und Mythologie (in: MW. 4)
 - b: Offenbarung (in: MW. 4)
 - c: Protestantische Gestaltung (in: GW. VII)
 - d: Christologie und Geschichtsdeutung (in: MW. 6)
 - e: Natur und Sakrament (in: MW. 6)
 - f: Die Geisteslage der Gegenwart, Rückblick und Ausblick (in: GW. X)
 - g: Begriff und Wesen der Philosophie (in: MW. 1)
 - h: Religiöser Verwirklichung, Berlin
- 1931a: Protestantisches Prinzip und proletarische Situation (in: GW. VII)
 - b: Theonomie (in: MW. 4)

- c:Das Problem der Macht (in:GW. II)
- 1932a:Negel und Goethe (in:GW. XII)
 - b:Zehn Thesen(in:GW. XIII)
 - c:Protestantismus und politische Romantik(in:GW. II)
- 1933a:Die sozialistische Entscheidung (in:GW. II)
 - b:Barth und Tillich, in:Evangelische Kommentare, 1977 II, 2
- 1934a:Die Theologie des Kairos und die gegenwärtige geistige Lage (in:EW. VI)
 - b:The totalitarian State and the Claims of the Church (in:GW. X)
- 1934~1936:Prophetische und marxische Geschichtsdeutung (in:GW. VI)
- 1935a:What is Wrong with the "Dialectic " Theology ? (in:JR. vol. 15, No. 2)
 - b:Um was es geht. Antwort an Emanuel Hirsch (in:EW. VI)
 - c:Natural and Revealed Religion (in:MW. 6)
- 1936:On the Boundary, in:The Interpretation of History New York 1936
- 1937a:The End of the Protestant Era (in:GW. VII)
 - b(1948):The End of the Protestant Era (in:PEa)
- 1938: The Kingdom of God and History (in:The Official Oxford Conference Books. Vol. 3)
- 1938?:Religion und Weltpolitik (in:GW. IX)
- 1939a: History as the Problem of our Period (in:MW. 6)
 - b(1948):Historical and Nonhistorical Interpretation of History (in:PEI)
- 1940a:The Religious Symbol (in:MW. 4)
 - b:Karl Barth's Turning Point (in:GW. XII)
- 1941a:The Permanent Significance of the Catholic Church (in:MW. 6)
 - b:Our Disintegrating World (in:GW. X)
 - c:Symbol and Knowledge (in:MW. 4)
- 1944a:Existential Philosophy (in:MW. 1)
 - b:Estrangement and Reconciliation in Modern Thought (in:MW. 6)
- 1945a:The World Situation (in:MW. 2)
 - b:Theorie und Praxis. Unpublished discussion. Max Horkheimer, Adolph Lowe, Friedrich Pollock, and Paul Tillich(January 28). Tillich-Archive. Tübingen
- 1946a:Vertical and Horizontal Thinking (in:GW. V)
 - b:The Relation of Religion and Health (in: The Meaning of Health. Chicago 1984)
 - c:The Two Types of Philosophy of Religion (in:MW. 4)
 - d:Redemption in Cosmic and Social History (in:MW. 6)
- 1947: The Problem of Theological Method (in:MW. 4)
- 1948a:The Shaking of the Foundations. New York
 - b: Author's Introduction (in:PEa)
 - c:Kairos (in:PEa)
 - d:The Protestant Message and the Man of Today, (in:ibid.)

- e:How Much Truth is in Karl Marx ? (in:GW. XII)
- 1949: A Reinterpretation of the Doctrine of the Incarnation(in:MW. 6)
- 1950a:Der Protestantismus. Stuttgart
 - b:The Recovery of the Prophetic Tradition in the Reformation (in:MW. 6)
- 1951a:Systematic Theology vol. 1(=ST. 1)
 - b:Politische Bedeutung der Utopie im Leben der Völker (in:GW. VI)
 - c:Psychoanalysis and Religion(in:GW. XII)
- 1952a:The Courage to Be (in:MW. 5)
 - b:Autobiographical Reflections, in:The Theology of Paul Tillich. eds. Charles W. Kegley and Robert W. Brettaill, New York 1982² pp. 3~21(1952¹)
 - c:Answer, in:ibid. pp. 374 ~394
 - d:Das christliche Menschenbild im 20. Jahrhundert (in:GW. III)
 - e:Communicating the Gospel (in:TC)
- 1953a:The Conquest of Theological Provincialism (in:TC)
 - b:Die Judenfrage, ein christliches und ein deutsches Problem(in:GW. III)
 - c:Der Mensch im Christentum und Marxismus(in:MW. 2)
 - d(1960):Christentum und Marxismus (in:GW. III)
- 1954a:Love, Power, and Justice, New York/London
 - b:The Theology of Missions (in:GW. VIII)
- 1955a:Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality (in:MW. 4)
 - b:The New Being, New York
 - c:Das Neue Sein als Zentralbegriff einer christlichen Theologie (in:MW. 6)
 - d:Participation and Knowledge, Problems of an Ontology of Cognition (in:MW. 1)
 - e:Psychoanalysis, Existentialism and Theology (in:GW. VIII)
 - f:Schelling und die Anfänge des Existentialistischen Protestes (in:MW. 1)
 - g:Religious Symbols and Our Knowledge of God (in:MW. 4)
 - h:Theology and Architecture (in:MW. 2)
 - i:Religion (in:TC)
- 1956a:Existential Analysis and Religious Symbols (in:GW. V)
 - b:The Nature and the Significance of Existentialist Thought(in:MW. 1)
- 1957a:Systematic Theology vol. 2
 - b:Dynamics of Faith(in:MW. 5)
 - c:Protestantism and the Contemporary Style in the Visual Art (in:MW. 2)
- 1957(1959):Is A Science of human Values possible ? (in:GW. III)
- 1958a:Kairos (in:GW. VI)
 - b:The Theology of Pastoral Care (in:GW. VIII)
 - c:The Lost Dimension in Religion (in:The Essential Tillich, ed. by F. F. Church, New York 1987)
- 1959a:Kairos-Theonomie- Das Dämonische (in:GW. XII)

- b:Das christliche Verstandnis des modernen Menschen (in:GW.III)
- c:The Eternal Now, in:Hermann Feifel(ed.),The Meaning of Death. New York
- d:The Conquest Intellectual Provincialism (in:TC)
- e:Between Utopianism and Escape from History (in:GW.VI)
- f:Dimensions, Levels, and the Unity of Life (in:MW.6)
- g:The Struggle between Time and Space (in:TC)
- 1960a:Marx's view of History. A Study in the History of the Philosophy of History. (in:GW.XII)
- b:The Impact of Psychotherapy on Theological Thought (in:GW.VIII)
- c(1962):「文化と宗教」(岩波書店)
 - 「私の神学の哲学的背景」「宗教と文化」「宗教哲学の諸原理」「神学に対する実存主義の意義」「宗教社会主義の根本理念」「民主主義の精神的基礎」「宗教の力学と悪魔的なものの構造」「世界諸宗教の出会い」「実在と象徴の神」
- d:Art and Ultimate Reality (in:MW.2)
- 1961a:The Meaning and Justification of Religious Symbols (in:MW.4)
- b:Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur (in:MW.2)
- c:The Meaning of Health (in:MW.2)
- d.Christian and nonchristian Revelation, in:Terence Thomas(ed.),The Encounter of Religions and Quasi-Religions by Paul Tillich. Lewiston/Queenston/Lampeter 1990
- 1962a:Carl Gustav Jung (in:GW.XII)
- b:Contemporary Protestant Architecture (in:MW.4)
- 1963a:Systematic Theology vol.3
- b:Christianity and the Encounter of the World Religions (in:MW.5)
- c:The Eternal Now. New York
- d:Morality and Beyond. New York
- e:Die Christliche Hoffnung und ihre Wirkung in der Welt (in:MW.6)
- 1965(1966):The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian (in:MW.6)
- b:The Right to Hope (in:Theology of Peace, ed by Ronald H. Stone, Westminster 1990)
- 1966:Rejoinder(in:JR. Vol. 46, No 1. pp. 184~196)
- 1967:My Search for Absolutes (ed. by Ruth Nanda Anshen, New York)
- 1984:The Meaning of Health (ed. by Perry LeFevre, Chicago)
- 1987:On Art and Architecture (Ed. by John Dillenberger and Jane Dillenberger, New York)
- 1988:The Spiritual Situation in Our Technical Society (ed. by J. Mark Thomas, Macon)
- 1990:Theology of Peace (ed. by Ronald H. Stone, Westminster)

B. ティリッヒ研究文献

a. 論文集

1. ThPT1:1952(1982)
Charles W. Kegley(ed.):The Theology of Paul Tillich. New York
2. SB:1961
Karl Hennig(hrsg.):Der Spannungsboden. Festgabe für Paul Tillich zum 75. Geburtstag. Stuttgart
3. WWPT:1967
Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch. Stuttgart
4. PTCT:1969
Thomas F. O'Meara and Donald M. Weisser(eds.):Paul Tillich in Catholic Thought. New York
5. ILPT:1969
James R. Lyons(ed.):The Intellectual Legacy of Paul Tillich. Detroit
6. KL:1978(1984)
John J. Carey(ed.):Kairos and Logos. Studies in the Roots and Implications of Tillich's Theology. Macon
7. TA:1984
John J. Carey(ed.):Theonomy and Autonomy. Studies in Paul Tillich's Engagement with Modern Culture. Macon
8. ThPT2:1985
James Luther Adams, Wilhelm Pauck, Roger Lincoln Shinn(eds.):The Theology of Paul Tillich. San Francisco
9. PTSW:1986
R. Albrecht/W. Schöbler (hrsg.):Paul Tillich. Sein Werk. Düsseldorf
10. BD:1987
John J. Carey(ed.):Being and Doing. Paul Tillich as Ethicist. Macon
11. PT:1989
Hermann Fischer(hrsg.):Paul Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne. Frankfurt a. M.
12. GB:1989
Gert Hummel(hrsg.):God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the Philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs. Berlin/New York
13. NCEN:1991
Gert Hummel(hrsg.):New Creation or Eternal Now/Neue Schöpfung oder Ewiges Jetzt. Is there an Eschatology in Paul Tillich's Work ? /Hat Paul Tillich eine Eschatologie ? Berlin/New York

b. 論文と著書

1. Adams, James Luther:
1948: Tillich's Concept of the Protestant Era (in: PE1)
1965: Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science & Religion. Washington
1968: Paul Tillich on Luther, in: Jaroslav Pelikan (ed.), Interpreters of Luther.
Essays in Honor of Wilhelm Pauck. Philadelphia
1985: Introduction. The Storms of Our Times and Starry Night, in: The Thought of
Paul Tillich (=TPT), eds. James Luther Adams, Wilhelm Pauck and Roger Lincoln
Shinn. New York
2. Altmann, Edgar:
1976: Glaube und Geschichtliche Verantwortlichkeit. Die Geschichtlichkeit des
menschlichen Denkens als Theologisches Problem von den Positionen Karl
Barths und Paul Tillichs her beleuchtet. CWK Gleerup
3. Ameisung, Eberhard:
1972: Die Gestalt der Liebe. Paul Tillichs Theologie der Kultur. Gütersloh
4. Annala, Pauli:
1982: Transparency of Time. The Structure of Time-Consciousness in the Theology
of Paul Tillich. Helsinki
5. Armbruster, Carl J.:
1967: The Vision of Paul Tillich. New York
6. 芦名定道
1984: 「パウロ・ティリッヒと象徴の問題」 (『基督教学研究』第7号)
1986a: 「P. ティリッヒのプロテスタンティズム論の問題」 (『日本の神学』25)
b: 「P. ティリッヒの時間論」 (『基督教学研究』第9号)
1989: 「P. ティリッヒと神の問題(1)」 (『人文研究』第41巻第7分冊)
1990: 「P. ティリッヒと神の問題(2)」 (『人文研究』第42巻第3分冊)
1991: 「現代宗教学の諸問題(1) - 「宗教」の概念規定 -」 (『人文研究』第43巻第4
分冊)
1992: 「隠喩と神学的實在論」 (『基督教学研究』第13号)
7. Bernet-Strahm, Anton:
1981: Die Vermittlung des Christlichen. Frankfurt a. M.
8. Bosco, Nynfa:
1974: Paul Tillich. Tra Filosofia e Teologia. Milano
9. Breipohl, R.:
1971: Religiöser Sozialismus und bürgerliche Geschichtsbewußtsein zur Zeit der
Weimarer Republik. Zürich
10. Bulman, Raymond F.:
1991: Tillich's Eschatology of the Late American Period (1945 ~ 1965) (in: NCEN)
11. Burkle, Horst:
1964: Paul Tillich, in: Leonhard Reinisch (ed.), Theologians of Our Time. Indiana

2. Choi, Insik:
1991: Die theologische Frage nach Gott, Paul Tillichs philosophischer Gottesbegriff des >>Seins-Selbst<< und sprachliche Verantwortung des Glaubens in Begegnung mit dem Taogedanken Laotzus. Frankfurt a. M./Bern/New York/Paris
3. Clayton, John Powell:
1980: The Concept of Correlation, Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology, Berlin/New York
1985: Tillich and the Art of Theology (in:TPT)
4. Crossman, Richard C:
1983: Paul Tillich, A Comprehensive Bibliography and Keyword Index of Primary and Secondary Writings in English, London
5. Doerne, Martin:
1930: Die Idee des Protestantismus bei Tillich (in:ZThK 11)
6. 土肥真俊
1960: 『ティリッヒ』 (日本基督教団出版局)
17. Dourley, John P. :
1975: Paul Tillich and Bonaventure, Leiden
1981: The Psyche as Sacrament, A Comparative Study of C. G. Jung and Paul Tillich, Toronto
18. Earley, Glenn D. :
1984: Tillich and Judaism, An Analysis of the 'Jewish Question' (in:TA)
19. Edwards, Paul:
1965: Professor Tillich's Confusions (in:Wind, LXXIV)
20. Ernst, Hans:
1982: Utopie und Wirklichkeit mit Blick auf den Utopiebegriff bei Paul Tillich, Würzburg
21. Ernst, Norbert:
1988: Die Tiefe des Seins, Eine Untersuchungen zum Ort der analogia entis im Denken Paul Tillichs, EOS Verlag
22. Fischer, Hermann:
1989: Die Christologie als Mitte des Systems (in:PT)
23. Foerster, John:
1990: Paul Tillich and Inter-Religious Dialogue (in:Modern Theology 7.1)
24. Ford, Lewis S. :
1966: Three Strands of Tillich's Theory of Religious Symbols (in:JR, vol. 46, no. 2)
1970: Tillich's One Nonsymbolic Statement, A Propose of a Recent Study by William Rowe (in:Journal of the American Academy of Religion, vol. 38, no. 2)
25. Fiedlander, Albert H. :
1985: Tillich and Jewish Thought (in:ThPT2)

26. 藤倉恒雄
 - 1988:『ティリッヒの「組織神学」研究』（新教出版社）
 - 1992:『ティリッヒの神と諸宗教』（新教出版社）
27. Gilkey, Langdon:
 - 1985:The New Being and Christology (in:ThPT2)
 - 1990:Gilkey on Tillich, New York
28. Grigg, Richard:
 - 1985:Symbol and Empowerment, Paul Tillich's Post-Theistic System, Macon
 - 1991:Tillich's "Ontologized Eschatology " (in:NCEN)
29. Hamilton, Kenneth:
 - 1963:The System and Gospel, A Critique of Paul Tillich, New York
30. Hammond, Guy B. :
 - 1984:Tillich and the Frankfurt Debates about Patriarchy and the Family (in:TA)
31. Hammond, Guyton B. :
 - 1966:The Power of Self-Transcendence, An Introduction to the Philosophical Theology of Paul Tillich, St. Louis
32. Hartshorne, Charles:
 - 1952:Tillich's Doctrine of God (in:ThPT1)
33. Heumann, Eduard:
 - 1952:Tillich's Doctrine of Religious Socialism (in:ThPT1)
34. 細川道弘
 - 1987:「バルトとティリッヒ — 宗教社会主義の問題 — 」 （『日本の神学』26）
35. Hummel, Gert:
 - 1989:Die Begegnungen zwischen Philosophie und evangelischer Theologie im 20. Jahrhundert. Darmstadt
36. Jahr, Hannelore:
 - 1989:Theologie als Gestaltmetaphysik, Die Vermittlung von Gott und Welt im Frühwerk Paul Tillichs, Berlin/New York
 - 1991:Vom Kairos zur heiligen Leer, Tillichs eschatologische Deutung der Gegenwart (in:NCEN)
37. Jaspert, Bernd:
 - 1987:Die Neuentdeckung der Religion im 20. Jahrhundert — Das Lebenswerk Paul Tillichs(1886-1965), in:Bernd Jaspert und Carl Heiz Ratschow, Paul Tillich, Kassel 1987, 11~56
38. Jefferson, Davis John:
 - 1975:Paul Tillich and Religious Socialism, The Significance of the early Socialist Writings for the Interpretation of his Later Thought, Duke university Ph.D Dissertation
39. Johnson, Wayne G. :
 - 1981:Theological Method in Luther and Tillich, Law-Gospel and Correlation,

Lanham/New York/London

40. Keefe, Donald J. :
1971: *Thomism and the Ontological Theology of Paul Tillich. A Comparison of Systems*. Leiden
41. Kergley, Charles W. :
1952: *The Theology of Paul Tillich* (ed.). New York
42. Kelsey, David H. :
1967: *The Fabric of Paul Tillich's Theology*. New Haven/London
1989: Paul Tillich, in: David F. Ford (ed.), *The Modern Theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century*. vol. 1. Oxford
43. Killen, R. Allen:
1956: *The Ontological Theology of Paul Tillich*. Kampen
44. Koch, Traugott:
1989: *Gott. Die Macht des Seins im Mut zum Sein. Tillichs Gottesverständnis in seiner >>Systematischen Theologie<< (in:PT)*
45. Kodalle, Klaus-M. :
1989: *Auf der Grenze ? Paul Tillichs Verhältnis zum Existentialismus (in:PT)*
46. 近藤勝彦
1987: 「バルトとティリッヒ — 神的肯定をめぐって — 」 (『日本の神学』26)
1989: 「パウロ・ティリッヒの神学における政治の問題 — 特にその『組織神学』第三巻をめぐって — 」 (『神学』51号 東京神学大学)
47. Kroeger, Matthias:
1989: *Paul Tillich als Religiöser Sozialist (in:PT)*
48. 熊谷一綱:
1984: 「原理としての信仰 — パウル・ティリッヒの神学的関心 — 」 (『キリスト教研究』VII, 関西学院大学)
49. Loomis, Earl A. :
1969: *The Psychiatric Legacy of Paul Tillich*, in: James R. Lyons (ed.), *The Intellectual Legacy of Paul Tillich*. Detroit
50. Macleod, Alisair M. :
1973: *Tillich. An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*. London
51. Mader, Josef:
1987: *Kirche innerhalb und außerhalb der Kirchen. Der Kirchenbegriff in der Theologie Paul Tillichs*. EOS Verlag
52. Mahlmann, Theodor:
1965: *Eschatologie und Utopie im geschichtsphilosophischen Denken Paul Tillichs (in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie, VII)*

- 1991: Paul Tillich's Beitrag zur Eschatologie-Debatte der 20er Jahre unseres Jahrhunderts. Eine Miszelle. (in: NCEN)
53. Mallow, Vernon R. :
1983: The Demonic. Lanham/New York/London
54. Martin, Bernard:
1963: Paul Tillich's Doctrine of Man. Ullwyn, England
55. Mazur, G. O. :
1991: Eschatology as the Symbol for the Experience of Faith in the Thought of Paul Tillich (in: NCEN)
56. McKelway, Alexander:
1964: The Systematic Theology of Paul Tillich. A Review and Analysis. Richmond
57. Mistura, Stefano:
1978: Paul Tillich. thologo della nuova psichiatria. Trino
58. Mokrosch, Reinhold:
1976: Theologische Freiheitsphilosophie. Metaphysik, Freiheit und Ethik in der philosophischen Entwicklung Schellings und in den Anfängen Tillichs. Frankfurt a. M.
59. Mollegen, A. T. :
1952: Christology and Biblical Criticism in Tillich (in: ThPT1)
60. Müller, Wolfgang W. :
1990: Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan. Frankfurt a. M. / Bern/New York/Paris
61. Murakami, Paul Masayoshi:
1972: From Historicism to Kairos. A Study of Paul Tillich's Method of Metalogic and its Significance for his Interpretation of History. Hartford Seminary Foundation Ph.D. Dissertation
62. Newport, John P. :
1984: Paul Tillich. Texas
63. Nörenberg, Klaus-Dieter:
1966: Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs. Gütersloh
64. Nuovo, Victor:
1989: Fable of Identity (in: GB)
1991: Is Eternity the Proper End of History? (in: NCEN)
65. O' Keffe, Terence:
1984: Tillich and the Frankfurt School (in: TA)
66. O' Meara, Thomas F. :
1965: Paul Tillich in Catholic Thought (ed.). London
1968: Tillich and Heidegger. A Structural Relationship (in: NThR. vol. 61, no. 2)

- 1970:Paul Tillich's Theology of God.Iowa
 1985:Tillich and the Catholic Substance (in:ThPT2)
67. 大島末男
 1987:「バルトとティリッヒにおける神学と哲学」(『日本の神学』26)
68. Painadath, Sebastian:
 1980:Dynamics of Prayer. Bangalore
69. Palmer, Michael F. :
 1976:A Reply to Some Interpretations of Tillich's Christology (in:The Heythrop Journal, XVII. no. 2)
 1979:Paul Tillich's Critique of Bultmann's Christology (in:ibid. XX. no. 3)
 1984:Paul Tillich's Philosophy of Art. Berlin/New York
70. Pauck, Wilhelm:
 1976:Paul Tillich, His Life & Thought vol. 1. Life. New York
 1984:Paul Tillich, Heir of the Nineteenth Century, in:From Luther to Tillich, New York
71. Peeck, Stephan:
 1991:Suizid und Seelsorge. Die Bedeutung der anthropologischen Ansätze v. E. Frankls und P. Tillichs für Theorie und Praxis der Seelsorge an suizidgefährdeten Menschen. Stuttgart
72. Perry, John M. :
 1988:Tillich's Response to Freud, A Christian Answer to the Freudian Critique of Religion. Lanham/New York/London
73. Petit, Jean-Claude:
 1989:Wahrheit und Kairos beim frühen Tillich (in:GB)
74. Ratschow, Carl Heinz:
 1980:Einführung. Paul Tillich. Ein biographisches Bild seiner Gedanken, in:TA. 1
 1982:Jesus Christus(Handbuch Systematischer Theologie Bd. 5). Gütersloh
 1986:Paul Tillich, in:Martin Greschat(hrsg.), Gestalten der Kirchengeschichte. Bd. 10/2 Die neueste Zeit IV. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
 1987: Preface of MW
75. Reetz, Ulrich:
 1974:Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs. Stuttgart
76. Reisz, H. Frederick:
 1978:Liberation Theology of Culture. A Tillichian Perspective (in:KL)
77. Rendtroff, Trutz:
 1989:In Richtung auf das Unbedingte. Religionsphilosophie der Postmoderne (in:PT)
78. Repp, Martin:
 1986:Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs. Frankfurt a. M.

79. Richard, Jean:
1991: The Roots of Tillich's Eschatology in his Religious-Socialist Philosophy of History (in: NCEN)
80. Ring, Nancy C. :
1991: Doctrine within the Dialectic of Subjectivity and Objectivity. A Critical Study of the Positions of Paul Tillich and Bernard Lonergan. San Francisco
81. Ristinieni, Jari:
1987: Experiential Dialectics. An Inquiry into the Epistemological Status and the Methodological Role of the Experiential Core in Paul Tillich's Systematic Thought. Stockholm
82. Rolinck, Eberhard:
1976: Geschichte und Reiche Gottes. Philosophie und Theologie der Geschichte bei Paul Tillich. München
83. Ross, Robert R. N. :
1978: The Non-existence of God. Linguistic Paradox in Tillich's Thought. New York
84. Rössler, Andreas:
1976: Das Symbolverständnis Paul Tillichs in seiner Bedeutung für die kirchliche Praxis, in: Walter Schmidt (hrsg.), Die Bedeutung Paul Tillichs für die kirchliche Praxis. Stuttgart
85. Rogers, William R. :
1985: Tillich and Depth Psychology (in: ThPT2)
86. Rowe, L. William:
1989: Analytical Philosophy and Tillich's View on Freedom (in: GB)
87. Schifer, Karin:
1988: Die Theologie des Politischen bei Paul Tillich unter besonderer Berücksichtigung der Zeit von 1933 bis 1945. Frankfurt am Main
88. Scharlemann, Robert P. :
1966: Tillich's Method of Correlation. Two Proposed Revisions (in: JR. vol. 46, no. 1)
1968: The Scope of Systematics. An Analysis of Tillich's Two Systems, in: JR. 48 (April 1968) pp. 136 ~49
1969: Reflection and Doubt in the Thought of Paul Tillich. New Have /London
1989a: Ontologie. Zur Begriffsbestimmung bei Tillich in den zwanziger Jahren, in: Hummel, Gert (hrsg.), God and Being/Gott und Sein. The Problem of Ontology in the philosophical Theology of Paul Tillich/Das Problem der Ontologie in der philosophischen Theologie Paul Tillichs. Berlin/New York
1989b: Inscriptions and Reflections. Essays in Philosophical Theology. Charlottesville
89. Schedler, Kenneth:
1970: Natur und Gnade. Das sakramentale Denken in der frühen Theologie Paul Tillichs (1919-1935). Stuttgart

90. Schepers, Gerhard:
1974: Schöpfung und allgemeine Sündigkeit. Die Auffassung Paul Tillichs im Kontext der heutigen Diskussion. Essen
91. Schneider-Flume, Gunda:
1973: Kritische Theologie contra theologisch-politischen Offenbarungsglauben. Eine vergleichende Strukturanalyse der politischen Theologie Paul Tillichs, Emanuel Hirschs und Richard Shaulls (in: Evangelische Theologie 33, 2)
92. Schwarz, Hans:
1989: Open Questions Concerning a Personal God in Paul Tillich's Systematic Theology (in: GB)
93. Steinacker, Peter:
1984: P. Tillich, Der Mut zum Sein, in: Josef Speck (hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart VI. Göttingen
1988: Passion und Paradox — Der Expressionismus als Verstehenshintergrund der theologischen Anfänge Paul Tillichs. Ein Versuch. (in: GB)
1989: Die Bedeutung der Philosophie Schellings für die Theologie Paul Tillichs (in: PT)
94. Schmitz, Josef:
1966: Die apologetische Theologie Paul Tillichs. Mainz
95. Schüßler, Werner:
1986a: Der philosophische Gottesgedanke im Frühwerk Paul Tillichs (1910-1933). Würzburg
1986b (hrsg.): Paul Tillich. Sein Werk. mit Beiträgen von Andreas Rössler, Eberhard Rolinck, Werner Schüßler und Sturmius-W. Wittschier. Düsseldorf
1989: Jenseits von Religion und Nicht-Religion. Der Religionsbegriff im Werk Paul Tillichs. Frankfurt am Main
96. Smith, D. Moody:
1966: The Historical Jesus in Paul Tillich's Christology (in: JR. vol. 46, no. 1)
97. Stenger, Mary Ann:
1984: A Critical Analysis of the Influence of Paul Tillich on Mary Daly's Feminist Theology (in: TA)
1989: The Limits and Possibilities of Tillich's Ontology for Cross-Cultural and Feminist Theology (in: GB)
98. Stone, Jerome A:
1978: Tillich and Schelling's Later Philosophy (in: KL)
99. Stone, Ronald H. :
1980: Paul Tillich's radical social thought. Atlanta
100. Stumme, John R. :
1978: Socialism in Theological Perspective. A Study of Paul Tillich 1918~1933. Montana

101. 茂 洋 :
1971:『ティリッヒの組織神学の構造』(新教出版社)
1985:『ティリッヒ』(武藤一雄・平石善司編『キリスト教を学ぶ人のために』 世界思想社 1985)
1986:『ティリッヒの人間理解』(新教出版社)
102. 田辺明子
1980:『ティリッヒの芸術神学について』(『基督教学研究』第3号)
103. Tavad, George Henri:
1962:Paul Tillich and the Christian Message, New York
1965:The Protestant Principle and the Theological System of Paul Tillich (in: PTCT)
104. Taylor, Mark Kline:
1987:Paul Tillich, Theologian of the Boundaries, London 1987
105. Thatcher, Adrian:
1979:The Ontology of Paul Tillich, Oxford
106. Thomas, J. Heywood:
1965:Paul Tillich, London
107. Thomas, Terence:
1984:On Another Boundary, Tillich's Encounter with World Religions (in:TA)
1989:Paul Tillich, Ontology and Cultural Boundaries (in:BG)
108. Thompson, Ian E. :
1981:Being and Meaning, Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic, Edinburgh
109. Thielicke, Helmut:
1983(1988):Glauben und Denken in der Neuzeit. Tübingen
110. Track, Joachim:
1975:Der theologische Ansatz Paul Tillichs. Eine wissenschaftstheoretische Untersuchung seiner "Systematischen Theologie". Göttingen
111. Tracy, David:
1985:Tillich and Contemporary Theology (The Thought of Paul Tillich, ed. by Adams, J. L., Pauck, W. and Shinn, R. L., San Francisco)
112. Ulanov, Ann Belford:
1985:The Anxiety of Being (in:ThPT2)
113. Urban, Wilbur M. :
1940:A Critique of Professor Tillich's Theory of the Religious Symbol (in:MW, 4)
114. Vahanian, Gabriel:
1991:Kairos and Utopia (in:NCEN)
115. Wee, P. A. :
1975:Space and Time. The Relationship between Ontology and Eschatology in the Philosophical Theology of Paul Tillich, Berlin

116. Wendland, Heinz-Dietrich:
 1963: Was bedeuten Tillichs Thesen über den Protestantismus ? (in: NZStH 5)
117. Wenz, Gunther:
 1979: Subjekt und Sein. Die Entwicklung der Theologie Paul Tillichs. München
 1989: Die reformatorische Perspektive. Der Einfluß Martin Kählers auf Tillich
 (in: PT)
 1991: Eschatologie als Zeitdiagnostik. Paul Tillichs Studie zur religiösen Lage
 der Gegenwart von 1926 im Kontext ausgewählter Krisenliteratur der Weimarer
 Ära (in: NCEN)
118. Wheat, Leonard F. :
 1970: Paul Tillich' Dialectical Humanism. Baltimore/London
119. Wiebe, Paul
 1984: Tillich and Contemporary Theory of Science, in: Carey, John J. (ed.), Theonomy
 and Autonomy. Studies in Paul Tillich's Engagement with Modern Culture. Macon
120. Williamson, René de Visme:
 1976: Politics and Protestant theology. An Interpretation of Tillich, Barth,
 Bonhoeffer, and Brunner. Baton Rouge
121. 柳父 罔近 :
 1986 「ヴァイマル社会とキリスト教 — 前期ティリッヒの政治思想を中心にして — 」
 (宮田光雄編『ドイツ教会闘争の研究』創文社)
122. Zahrnt, Heinz:
 1966: Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert.
 München
 1989: Tillich als Gestalt des 20. Jahrhunderts, in: Fischer, Hermann (hrsg.), Paul
 Tillich. Studien zu einer Theologie der Moderne. Frankfurt am Main

C. その他の文献

EDTh: Evangelical Dictionary of Theology. Michigan
ER: The Encyclopedia of Religion. Chicago
LThk: Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg
ODCC: The Oxford Dictionary of Christian Church (second edition). Oxford
RGG: Religion in Geschichte und Gegenwart
HPhG: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. München
ThW: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Berg. von G. Kittel, hrsg. von G. Friedrich. Stuttgart

1. Adam, Alfred:
1985⁵: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1. Gütersloh
2. Althaus, Paul:
1949: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik. Erster Band. Göttingen
3. Altizer, Thomas Jonathan Jackson:
1966: Radical Theology and The Death of God
4. 雨宮栄一
1975: 『バルメン宣言 ドイツ教会闘争史序説』 (日本基督教団出版局)
1980: 『ドイツ教会闘争の展開』 (〃)
1991: 『ドイツ教会闘争の挫折』 (〃)
5. Apczynski, John V.:
1992: John Hick's Theocentrism. Revolutionary or Implicitly Exclusivist? (in: Modern Theology 8.1)
6. 荒井 献
1975(1986): 「イエスと福音書文学 — 「放蕩息子の譬話」によせて」 (荒井[1986])
1977(1986): 「イエスの諸像と原像」 (荒井[1986])
1978(1986): 「Q資料におけるイエスの譬の特徴」 (荒井[1986])
1983(1986): 「方法論としての文学社会学」 (荒井[1986])
1986: 「新約聖書とグノーシス主義」 (岩波書店)
7. 有賀鐵太郎:
1940(1981): 「象徴的神学序論」 (『有賀著作集 3』 創文社)
1942(1981): 「神学成立の要因としてのケリュグマとグノーシス」 (『有賀著作集 3』 創文社)
1943(1981): 「オリゲネス研究」 (『有賀著作集 1』 創文社)
1944(1981): 「聖礼典の意義」 (『有賀著作集 3』 創文社)
1963(1981): 「教父哲学」 (『有賀著作集 5』 創文社)
1969(1981): 「キリスト教思想における存在論の問題」 (『有賀著作集 4』 創文社)
1973(1981): 「神学的原理としてのトノーシス」 (『有賀著作集 5』 創文社)

8. Arndt, Andreas:
1991: Einleitung, in: F. D. E. Schleiermacher, Dialektik (1811), PhB 386
9. Barnes, Kenneth C. :
1991: Nazism, Liberalism, & Christianity. Protestant Social Thought in Germany & Great Britain 1925-1937. Kentucky
10. Barth, Karl:
1932~1967: Die Kirchliche Dogmatik. München (=KD)
1922² (1984): Der Römerbrief. Zürich
1923/24 (1978): Die Theologie Schleiermachers. Vorlesungen Göttingen Wintersemester 1923/1924. Zürich
1929 (1967): Schicksal und Idee in der Theologie, in: Theologische Fragen und Antworten (Gesammelte Vorträge 3)
1931 (1981): Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programs. Zürich
1947 (1981): Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich
11. Bateson, G. and Bateson, C. :
1987 (1992): Angels Fear. (星川訳 「天使のおそれ」 青土社)
12. Beardslee, William A. :
1969: Literary Criticism of the New Testament. Philadelphia
13. Berger, Peter L. :
1966: Peter Berger and Thomas Luckmann, The social Construction of Reality. New York
1967: The Sacred Canopy. New York
1969 (1970): A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. New York
1973: Peter L. Berger, Brigitte Berger and Hansfried Kellner, The Homeless Mind. Random House
14. Bertalanffy, Ludwig von:
1968 (1973): General System Theory. New York (長野・太田訳「一般システム理論」みすず書房)
15. Boman, Thorleif:
1954² (1957): Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen (植田訳「ヘブライ人とギリシア人の思惟」新教出版社)
16. Bonhoeffer, Dietrich:
1943/44 (1951¹): Widerstand und Ergebung. München
17. Boyd, Richard:
1979: Metaphor and Theory Change, in: Andrew Ortony (ed.), Metaphor and Thought. Cambridge
18. Brecher, Robert:
1985: Anselm's Argument. The logic of divine existence. Hampshire

19. Brown, Colin:
1985: Jesus in European Protestant Thought 1778-1860. Michigan
20. Brunner, Emil:
1946(1972): Gognatik I. Die christliche Lehre von Gott. Zürich
1961: Offenbarung und Vernunft. Zürich
21. Buchner, Hartmut:
1989: 「自然と世界の歴運」 (辻村編『ハイデッガーと現代』 創文社)
22. Bultmann, Rudolf:
1921(1979⁹): Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen
1928(1933): Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums, in: Glauben und Verstehen
I. Tübingen
1948(1984): Theologie des Neuen Testaments. Tübingen
1950: Das Problem der Hermeneutik, in: Glauben und Verstehen II. 1952 Tübingen
1955(1960): Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament, in: Glauben und
Verstehen III. Tübingen
1957: History and Eschatology. New York
23. Busch, Eberhard:
1975(1978): Karl Barths Lebenslauf. München
24. Christ, Carol P. and Plaskow, Judith:
1979(1982): C. P. Christ and J. Plaskow(ed.), Woman Spirit Rising. A Feminist Reader
in Religion. (奥田・岩田訳 『女性解放とキリスト教』 新教出版社)
25. Cassirer, Ernst:
1923(1977): Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Darmstadt
1925(1977⁷): Philosophie der Symbolischen Formen. Zweiter Teil. Darmstadt
1944: An Essay on Man. New Haven/London
26. Clark, S. H. :
1990: Paul Ricoeur. London/New York
27. Clayton, Philip:
1988: Anticipation and Theological Method, in: Carl E. Braaten/Philip Clayton(eds.)
Theology of Wulfhart Pannenberg. Minneapolis
28. Cobb, John B. :
1983: Beyond Dialogue. Philadelphia
29. Collingwood, R. G. :
1939(1987): An Autobiography. Oxford
30. Cone, James H. :
1972(1983): The Spirituals and the Blues. An Interpretation. New York (梶原寿
『黒人霊歌とブルース』 新教出版社)
1975: God of the Oppressed. New York
31. Copleston, Frederick:
1963: A History of Philosophy. vol. VII. Modern Philosophy. Part I. Fichte to Hegel.

New York

32. Cox, Harvey Gallagher:
1965: The Secular City.
33. Crossan, John Dominic:
1973: In Parable. The Challenge for the Historical Jesus. New York
34. Crouter, Richard:
1988: Introduction, in: Richard Crouter(tr.), F. Schleiermacher. On Religion.
Cambridge
35. Cullmann, Oscar:
1946(1962): Christus und die Zeit. Zürich
36. Cupitt, Don:
1980: Taking Leave of God. London
1984: A Replay to Rowan Williams, in: Modern Theology vol. 1, no. 1
37. Dalferth, Ingolf Ulrich:
1984: Existenz Gottes und christlicher Glaube. München
1988: Theology and Philosophy. Oxford
38. Davidson, Donald:
1979: What Metaphors Mean, in: Sheldon Sack(ed.), On Metaphor. Chicago
39. Davies, Paul:
1983: God and the New Physics. London
40. Derrida, Jacques:
1984: Guter Wille zur Macht(II), in: Philippe Forget(hrsg.), Text und
Interpretation. München
41. Dewey, John:
1934: A Common Faith. New Haven
42. Dilthey, Wilhelm:
1931: Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen
Systemen (Gesammelte Schriften. 8)
43. Dodd, C. H. :
1935(1961⁷): The Parable of the Kingdom. New York
44. Dulles, Avery:
1988: Pannenberg on Revelation and Faith, in: C. E. Braaten/P. Clayton(eds.),
Theology of Volfhart Pannenberg. Minneapolis
45. Eagleton, Terry:
1983: Literary Theory. Oxford
46. Ebeling, Gerhard:
1960: Wort und Glaube I. Tübingen
1979(1987³): Dogmatik des christlichen Glaubens I. Tübingen
47. Eliade, Mircea
1949(1974): The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History(tr. by W. Trash)

New York

1957: The Sacred and the Profane. The Nature of Religion (tr. by W. Trash).

San Diego/New York/London

1963: Myth and Reality (tr. by W. R. Trash). New York

1966: Paul Tillich and the History of Religions, in: J. C. Brauer (ed.), The Future of Religions. Westport, Connecticut

48. Fellmann, Ferdinand:

1982: Phänomenologie und Expressionismus. Freiburg/ München

49. Festinger, L., Riecken H. W. and Schachter, S. :

1956: When Prophecy Fails. Univ. of Minnesota Press

50. Feuerbach, Ludwig:

1841(1974): Das Wesen des Christentums (Gesammelte Werke. Bd. 5 Berlin), hrsg. v. Werner Schuffenhauer

1842(1937): 「ヘーゲルの宗教哲学と私の宗教哲学」 (船山訳『キリスト教の本質 下』岩波書店)

51. Fichte, Johann Gottlieb:

1794(1965): Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über diese Wissenschaft, in: Gesamtausgabe I, 2, hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob. Stuttgart

52. Fiebig, Paul:

1904: Die Chronologie der jüdischen Gleichnisse und die Originalität der Gleichnisse Jesu (in: ハーニシュ [1982]).

1912: Die Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers (in: ibid.)

53. Fuchs, Ernst:

1954(1960): Bemerkungen zur Gleichnisauslegung (in: [1960])

1959(1960): Was wird in der Exegese des Neuen Testaments interpretiert? (in: [1960])

1960: Zur Frage nach dem Historischen Jesus. Tübingen

1961/61(1965): Das Wesen des Sprachgeschehens und die Christologie, in: Glaube und Erfahrung. Tübingen

54. Funk, Robert W. :

1966: Language, Hermeneutic, and Word of God. New York

1974: The Good Samaritan as Metaphor, in: Parable and Presence. Philadelphia 1982

55. 古屋安雄

1985: 「宗教の神学 その課題と形成」 (ヨルダン社)

56. Gadamer, H. -G. :

1959: Historismus (in: RGG³ . 3)

57. Gilkey, Langdon:

1969: Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language. Indianapolis/New York

58. Gill, Robin:
1975(1988): Social Context of Theology, Oxford (佐藤訳 「神学と社会学の対話」
ヨルダン社)
59. Glasner, Peter E. :
1977: The Sociology of Secularisation, A critique of a concept. London
60. Gollwitzer, Helmut:
1977(1981): Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube.
Gütersloh
61. Graf, Friedrich Wilhelm:
1987: Theonomie. Gütersloh
62. Green, Georgia M:
1989(1990): Pragmatic and Natural Language Understanding (深田訳 「プラグマテ
ィクスとは何か」 産業図書)
63. Habermas, Jürgen:
1970/71(1984): Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der
Soziologie, in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen
Handelns. Frankfurt a. M. 1984
1971: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie ? Eine Auseinandersetzung
mit Niklas Luhmann, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, Theorie der Gesell-
schaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt a. M.
1981: Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M.
64. 量 義治
1990: 『宗教哲学としてのカント哲学』 (勁草書房)
65. Hamilton, William:
1966: Radical Theology and the Death of God
66. 半田秀男
1991: 「人間と自然[II] — L. フォイエルバッハの場合 — 」 (『人文研究』第43巻第
4分冊)
67. Harnisch, Wolfgang:
1982: W. Harnisch(hrsg.), Gleichnisse Jesu, Darmstadt
1985: Die Gleichnis erzählungen Jesus. Göttingen
68. Hartshorne, Ch:
1952(1982): Tillich's Doctrine of God (in: ThPT1)
1965: Anselm's Discovery. Illinois
69. 橋元良明
1989: 「背理のコミュニケーション」 (勁草書房)
70. 波多野精一
1935(1979²): 『宗教哲学』 (岩波書店)
1943(1969): 『時と永遠』 (岩波書店)

71. Mefner, Philip:
 1988: The Role of Science in Pannenberg's Theological Thinking, in: C. E. Braaten/
 P. Clayton (eds.), Theology of Wolfhart Pannenberg. Minneapolis
72. Heidegger, Martin:
 Gesamtausgabe. Frankfurt a. M. = GA
 1921/22(1985): Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in
 die phänomenologische Forschung (in: GA. Bd. 61)
 1927(1972): Sein und Zeit. Tübingen
 1929(1973): Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main
 1930/31(1980): Hegels Phänomenologie des Geistes (in: GA. Bd. 32)
 1936(1988): Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (in: GA. Bd. 42)
 1949(1981): Was ist Metaphysik? Einleitung. Frankfurt a. M.
73. Menrich, Dieter:
 1967a(1986): Der ontologische Gottesbeweis. Tübingen (本間他訳 『神の存在論的
 証明』 法政大学出版局)
 1967b(1986): Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a. M. (座小田・小松訳
 『フィヒテの根源的洞察』 法政大学出版局)
74. Meppe, Heinrich:
 1861: Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Elberfeld
75. Meussi, Karl:
 1932: Die Krisis des Historismus. Tübingen
76. Hick, John:
 1980: God has many Names. Britain's New Religious Pluralism. London
 1985: Problems of Religious Pluralism. London
 1989: An Interpretation of Religion. New Haven/London
77. Mirsch, Emanuel:
 1964³ (1984): Geschichte der neuern evangelischen Theologie. Vierter Band.
 Münster
78. Molub, R. C. :
 1984: Reception Theory. New York
79. 星川啓慈
 1989: 『ウィトゲンシュタインと宗教哲学 言語・宗教・コミットメント』 (法蔵館)
80. Hunter, Archibald M. :
 1971: The Parables. Then and Now. Philadelphia
81. Husserl, Edmund:
 1901(1980): Logische Untersuchungen II/1, 2. Tübingen
 1913(1950): Zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie.
 Erstes Buch (Husserliana III)
 1928(1966): Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (Husserliana X)

82. Iggers, Georg G. :
1975(1984²):New Directions in European Historiography. Middletown, Connecticut
83. 飯田隆
1987:『言語哲学大全 I・論理と言語』(勁草書房)
84. 井門富二夫
1991:『比較文化序説』(玉川大学出版部)
85. Iser, Wolfgang:
1976(1984²):Der Akt des Lesens. München
86. 伊藤邦武
1988:「パラダイム論の展開」(内井、小林編『科学と哲学』 昭和堂)
87. 伊藤重行
1988:『システム哲学序説』(勁草書房)
88. 井筒俊彦
1991:『超越のことば』(岩波書店)
89. Jaeschke, Walter:
1983:Die Religionsphilosophie Hegels. Darmstadt
90. Janowski, J. C. :
1980:Der Mensch als Mass. Gütersloh
91. Jaspers, Karl:
1949:Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München
92. Jay, Martin:
1973:The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the
Institute of Social Research. 1923-1950. Boston
1987:「思想史と言語論的転回 — ハーバーマス=ガダマー論争の意味するもの — 」
(黒木美智・三好みゆき訳 『思想』1987.4. no. 754)
93. Jeremias, Joachim:
1947(1984¹⁰):Die Gleichnisse Jesu. Göttingen
94. Joest, Wilfried:
1967:Ontologie der Person bei Luther. Göttingen
95. Jüngel, Eberhard:
1962(1979⁵):Paulus und Jesus. Tübingen
1974:Metaphorische Wahrheit, in:Evangelische Theologie. Metaphor. Zur
Hermeneutik religiöser Sprache. München
1976³:Gottes Sein ist im Werden. Tübingen
1977:Gott als Geheimnis der Welt. Tübingen
96. Jülicher, Adolf:
1888(1976):Gleichnisreden Jesu I. Darmstadt
1899(1976): II.

97. Kähler, Martin:
1969: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, hrsg. v. E. Wolf, München
98. 蔭山 宏
1986: 「ワイマール文化とファシズム」 (みすず書房)
99. 掛川富康
1990: 「神言表の可能性とその<言述的>「合理化」の問題 — K. バルト24年プロレゴメナ『綱要』における聖書解釈学と三位一体論 — 」 (『基督教学研究』第11号)
100. 神野憲一郎
1976: 「現代論理学の歴史的背景」 (神野・内井 「論理学」 ミネルヴァ書房)
1985: 「真理論の系譜」 (新岩波講座哲学2『経験 言語 認識』)
1990: 「知覚と実在」 (神野編『現代哲学のフロンティア』勁草書房)
101. 金子晴勇
1975: 「ルターの人間学」 (創文社)
102. Kannengiesser, Charles:
1988: Divine Trinity and the Structure of Peri Archon, in: C. Kannengiesser and William L. Petersen (eds.), Origen of Alexandria, His World and His Legacy, Indiana
103. Kant, Immanuel:
1787²: Kritik der reinen Vernunft (Kants Werke, Akademie Textausgabe III)
104. 川島貞雄
1981: 「第1章 序論」 (『総説 新約聖書』 日本基督教団出版局)
105. 河島幸夫:
1970a: 「キリスト教社会主義の思想と運動 — 世紀転換期におけるドイツ・プロテスタンチズムの政治的対応 — 」 (『西南学院大学法学論集』第3巻第1号)
1970b: 「アドルフ・シュテッカー — 文献紹介を中心に — 」 (『〃』第3巻第2号)
1970c: 「キリスト教社会主義の左翼」 (『〃』第3巻第3号)
106. Khoury, Adel Theodor und Muth, Ludwig (hrsg.)
1990: Glauben durch Lesen? Für eine christliche Lesekultur, Freiburg/Basel/Wien
107. Kierkegaard, Søren:
1844: Der Begriff Angst, Vorworte (hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes), Gütersloh
1846: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Erster Teil (hrsg. v. Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes), Gütersloh
1849: Die Krankheit zum Tode (hrsg. v. E. Hirsch und H. Gerdes), Gütersloh
108. Kim Yong Bock:
1981(1984): Kim Yong Bock (ed.), Minjung Theology, People as the subjects of history, Singapore (『民衆の神学』 教文館)

109. 近藤勝彦
1980:「プロテスタント的「形成論」の問題 — E. トレルチとP. ティリッヒとの相違点をめぐって — 」(in:[1985a])
1985a:『現代神学との対話』(ヨルダン社)
b:『霊的キリスト論 — H. ベルコフとP. ティリッヒ — 』(in:[1985a])
110. Kramer, Nic J. T. A. :
1977:Nic J. T. A. Kramer and Jacob de Smit, Systems Thinking, Leiden
111. 久保田圭伍
1992:「自己実現論と宗教」(『現代宗教学1. 宗教体験への接近』 東京大学出版会)
112. Kuhn, Thomas S. :
1970² :The Structure of scientific Revolution, Chicago (中山訳『科学革命の構造』みすず書房 1971)
113. 熊野義孝
1980:『教義学 上』(『熊野全集 7』 新教出版社)
114. 栗林輝夫
1991:『荊冠の神学 被差別部落解放とキリスト教』(新教出版社)
115. Lanczkowski, Günter:
1978:Einführung in die Religionsphänomenologie, Darmstadt
1980:Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt
116. Langer, Susanne K:
1957³ (1979):Philosophy in the Key, Cambridge
117. Link, Hans-Georg:
1975:Geschichte Jesu und Bild Christi, Die Entwicklung der Christologie Martin Kihlers, Düsseldorf
118. Linneman, Eta:
1961(1978⁸):Gleichnisse Jesu, Göttingen
119. Linse, Ulrich:
1983(1989):Barfüßige Propheten, Erlöser der zwanziger Jahre, Berlin (奥田・八田・望田訳『ワイマル共和国の予言者たち — ヒトラーへの伏流 — 』 ミネルヴァ書房)
120. Levinson, Stephen C. :
1983:Pragmatics, Cambridge
121. Loewenich, D. Walther von:
1954:Luther als Ausleger der Synoptiker, München
122. Löwith, Karl:
1949:Meaning in History, Chicago
123. Luckmann, Thomas:
1967:The Invisible Religion, New York

124. Luhmann, Niklas:
1971: Sinn als Grundbegriff der Soziologie, in: Jürgen Habermas/Niklas Luhmann,
Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt a. M.
1977: Funktion der Religion. Frankfurt am Main
1985: Society, Meaning, Religion. Based on Self-Reference (in: Sociological
Analysis 46)
1986: The Autopoiesis of Social Systems, in: Felix Geyer/Johannes van der Zouwen
(hrsg.), Sociocybernetic Paradoxes. London
125. Macquarrie, John:
1966(1977²): Principles of Christian Theology. New York
1967: God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology. New York
126. 前川貞次郎
1988: 『歴史を考える』(ミネルヴァ書房)
127. Mannheim, Karl:
1924(1964): Historismus, in: Kurt H. Wolff(hrsg.), Wissenssoziologie. Berlin
128. Manzke, Karl Hinrich:
1992: Ewigkeit und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit.
Göttingen
129. Marx, Karl:
1845: Die deutsche Ideologie, in: Boris Goldenberg(hrsg.), Karl Marx Ausgewählten
Schriften. München 1962
1845(1888): Thesen über Feuerbach, in: B. Goldenberg(hrsg.), Karl Marx Ausgewählten
Schriften. München 1962
130. 丸山圭三郎
1981: 『ソシュールの思想』(岩波書店)
1983: 『ソシュールを読む』(岩波書店)
131. Martin, David:
1978: A general Theory of Secularization. Oxford
132. Maslow, Abraham H. :
1964(1972): Religions, Values and Peak-Experiences (佐藤三郎・佐藤全弘訳『創造的
人間 宗教 価値 至高経験』 誠信書房)
133. Masterman, M. :
1970: The Nature of Paradigms, in: I. Lakatos and A. Musgrave(eds.), Criticism and
the Growth of Knowledge. Cambridge
134. May, Rollo:
1953(1970): Man's Search for Himself (小野訳 『失われし自我を求めて』 誠信書房)
1981(1988): Freedom and Destiny (伊藤博・伊藤順子訳『自由と運命』 誠信書房)
1983(1986): The Discovery of Being (伊藤博・伊藤順子訳『存在の発見』 誠信書房)
135. McFague:
1987: Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age. Philadelphia

136. McGrath, Alister:
1986: The Making of Modern German Christology. Oxford
137. Meinecke, Friedrich:
1936(1959): Die Entstehung des Historismus. München
138. Meixner, von Uwe:
1992: Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der Analytischen Philosophie (in: ThPh 67)
139. Mensching, G. :
1959: Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. Stuttgart
140. Michalson, Carl:
1959: The Hinge of History. New York
141. 美濃正
1990: 「指示と意味」 (神野編『現代哲学のフロンティア』勁草書房)
1991: 「意味論」 (神野編『現代哲学のバックボーン』勁草書房)
142. 宮家 準
1989: 『宗教民俗学』 (東京大学出版会)
143. 宮田光雄
1986: 「バルメン宣言の現代的意義」 (宮田編『ドイツ教会闘争の研究』 創文社)
1988: 『平和のハトとリヴァイアサン』 (岩波書店)
144. 水垣 渉:
1984: 『宗教的探求の問題』 (創文社)
1985: 「ヘブライズム・ヘレニズム・キリスト教」 (武藤、平石編『キリスト教を学ぶ人のために』 世界思想社)
145. Mohanty, J. N. :
1982: Husserl and Frege. Bloomington
146. Moltmann, Jürgen:
1964: Theologie der Hoffnung. München
1968: Die Rose im Kreuz der Gegenwart, in: Perspektiven der Theologie, München
1972: Der gekreuzigte Gott. München
1975: Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie. München
1980: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. München
1985: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre. München
1988: Was ist heute Theologie? (渡部訳 『二十世紀神学の展望』 新教出版社)
1989: Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen. München
147. 森田雄三郎
1972: 『キリスト教の近代性』 (創文社)
1983: 「神学的構造主義の問題」 (『基督教学研究』第6号)
1987: 「現代神学の動向」 (『日本の神学』26)

148. 望田幸男：
1990：『ハーケンクロイツに生きる若きエリートたち。青年・学校・ナチズム』（田村
栄子共著・有斐閣）
149. 武藤一雄
1961：『神学と宗教哲学の間』（創文社）
1983(1986)：『神学的宗教哲学について』（『神学的・宗教哲学的論集Ⅱ』創文社）
150. Needham, Rodney：
1975: Polythetic Classification, Convergence and Consequences. (in: Man 10)
151. Niebuhr, H. Richard：
1941(1960): The Meaning of Revelation. New York/London
1951: Christ and Culture. New York
1989: Faith on Earth (ed. by Richard R. Niebuhr). New Haven/London
152. Nietzsche, Friedrich：
Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.
Berlin/New York = NW
153. Nisbet, Robert A.：
1969: Social Change and History. Oxford
154. 野田宣雄：
1988：『教養市民層からナチズムへ』（名古屋大学出版会）
155. 野呂芳男
1991：『キリスト教と民衆仏教 十字架と蓮華』（日本基督教団出版局）
156. Nowak, Kurt：
1988: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des
deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Göttingen
157. 大林 浩
1972：『トレルチと現代神学』（日本基督教団出版局）
1981：『アガペーと歴史的な精神』（〃）
158. 小田垣雅也
1975：『解釈学的神学』（創文社）
1983：『哲学的神学』（創文社）
1992：『戦後の神学的状況 その二(1970 年以降)』（古屋・土肥・佐藤・八木・小田
垣『日本神学史』ヨルダン社）
159. 大橋良介
1980：『放下・瞬間・場所』（創文社）
160. 大木英夫
1972：『終末論』（in: 『教義学講座Ⅱ』日本基督教団出版局）
1977：『偶然性と宗教の根拠』（in: 『偶然性と宗教』ヨルダン社 1981）
161. 大貫隆
1991：『福音書研究と文学社会学』（岩波書店）

162. Origenes:
 1976: Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp(hrsg.), Origenes Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt
163. 大崎敏郎
 1987: 『カール・バルトのローマ書研究』 (新教出版社)
 1992: 『恩寵と類比』 (新教出版社)
164. Pannenberg, Wolfhart:
 1959(1979): Heilsgeschehen und Geschichte (in:GSTh1)
 1961(1982⁵): Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Offenbarung als Geschichte, Göttingen
 1962: Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte (in:GSTh1)
 1962(1972): Was ist Mensch? Göttingen
 1963a: Hermeneutik und Universalgeschichte (in:GSTh1)
 b: Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung (in:GSTh1)
 1964(1982): Grundzüge der Christologie, Gütersloh
 1965: Die Frage nach Gott (in:GSTh1)
 1967(1979): Grundfragen systematischer Theologie 1. Göttingen (=GSTh1)
 1977: Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main
 1983: Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen
 1986: Sind wir von Natur aus religiös? Düsseldorf
 1988: Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen
165. Patte, Daniel:
 1976: What is Structural Exegesis? Philadelphia
166. Pelikan, Jaroslav:
 1971: The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine, 1. The Emergence of the Catholic Tradition(100-600), Chicago
167. Perrin, Norman:
 1976: Jesus and the Language of the Kingdom, Philadelphia
168. Picht, Georg:
 1985: Kants Religionsphilosophie, hrsg. v. Constanzen Eisenbart in Zusammenarbeit mit Enno Rudolph, Stuttgart
169. Pleger, Wolfgang H. :
 1988: Schleiermachers Philosophie, Berlin/New York
170. Pöggeler, Otto:
 1963(1983): Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen
171. Polanyi, Michael:
 1958: Personal Knowledge, Towards a Post-Critical Philosophy, Chicago
 1966(1983): The Tacit Dimension, Gloucester, Mass., Peter Smith

172. Popper, Karl R. :
1957: The Poverty of Historicism. New York
173. Rad, Gerhard von:
1960(1987): Die Theologie des Alten Testaments. Bd. 1, 2. München
174. Rahner, Karl:
1961(1962): Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen (in: Schriften zur Theologie V)
1964(1970): Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche (in: Schriften zur Theologie IX)
175. Ramsey, Ian T. :
1957: Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases. London
176. Richards, Glyn:
1989: Towards A Theology of Religions. London/New York
177. Rickert, Heinrich:
1913: Vom System der Wert (in: Logos IV)
1921: System der Philosophie. I Teil. Tübingen
178. Ricoeur, Paul:
1960a: Philosophie de la volonté . Finitude et Culpabilité I, L'homme Faillible Paris
b: Philosophie de la volonté . Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du Mal. Paris
1969: Le conflit des interprétations. Paris
1971: The Model of the Text. Meaningful Action Considered as a Text (in: III)
1972: Metaphor and the central of hermeneutics (in: III)
1973a: The Hermeneutical Function of Distanciation (in: III)
b: Metaphor and the central Problem of Hermeneutics (in: III)
1974: Phénoménologie et herméneutique (in: III)
1975a: La Métaphore vive. Paris
b: Biblical Hermeneutics (Semeia 4)
c: Parole et symbol (in: Revue des sciences religieuses 49)
1976: Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning. Texas
1976(1977): Die Hermeneutik der Säkularisierung. Glaube, Ideologie, Utopie, in: Kerygma und Mythos VI-9. Zum Problem der Säkularisierung. Hamburg
1977(1978b): Expliquer et comprendre, in: Revue Philosophique de Louvain 75
(in: 「解釈の革新」 白水社)
1978a: The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling, in: Sheldon Sack (ed.), On Metaphor, Chicago
b: 「解釈の革新」 (白水社)

- 1981a: Paul Ricoeur, *Hermeneutics & the Human Sciences*, ed. by John B. Thompson
Cambridge (=III)
- b: Appropriation (in: III)
- 1983: *Temps et Récit*. 1. Paris
- 1984: *Temps et Récit*. 2. Paris
- 1985: *Temps et Récit*. 3. Paris
179. Riemer, Matthias:
- 1989: *Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers*. Göttingen
180. Ritschl, Albrecht:
- 1893: *Ueber die beiden Principien des Protestantismus* (in: GA. Freiburg/Leipzig)
181. Robertson, Roland:
- 1970: *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford
182. Roloff, Jürgen:
- 1977(1982): *Neues Testament*. Neukirchener Verlag
183. Rorty, Richard:
- 1967: R. Rorty (hrsg.), *The Linguistic Turn*. Chicago
184. 斎藤忠資
- 1981: 「イエスの譬話における三行為体構造」 (『聖書学論集16』山本書店)
185. Sala, Giovanni B.:
- 1990: *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweiskritik in der Schriften Kants*.
Berlin
186. 笹川紀勝
- 1986: 「カール・バルト事件 — ドイツ教会闘争と宣誓問題」 (宮田編『ドイツ教会闘争の研究』創文社)
187. 佐竹 昭
- 1969: 「ビリビ人への手紙」 (新教出版社)
- 1975(1977): 「共観福音書のたとえにおける二種の人間群」 (『新約聖書の諸問題』新教出版社)
188. Schaeffler, Richard:
- 1980: *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*. Freiburg/Basel/Wien
189. Schelling, F. W. J.:
- 1803(1974): *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (PhB 275)
- 1809(1927): *Wesen der menschlichen Freiheit*, in: Schellings Werk (hrsg. v. Manfred Schröter). *Vierter Hauptband*. München
- 1841/42: *Philosophie der Offenbarung*, hrsg. v. A. Frank. Frankfurt a. M. 1977
190. Schelling, Dieter:
- 1975(1986): *Bürgertum und christliche Religion*. München (尾形隆文訳『バルトと市民社会』教文館)
191. Schilling, Hans:
- 1961: *Bildung als Gottesbildlichkeit. Eine motivgeschichtliche Studie zum*

Bildungsbegriff. Freiburg

192. Schleiermacher, Friedrich:

1799(1970): Über die Religion (PhB 255)

1800(1978): Monologen (PhB 84)

1803: Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, in: *Sämtliche Werke*.

Abteilung III. 1. Bd. 1. Berlin

1804: Rezension von F. W. J. Schelling. Vorlesung über die Methode des akademischen Studium, in: *Briefe IV*, hrsg. v. H. Weisner

1811(1986): Dialektik. (PhB 386)

1814/15(1988): Dialektik. (PhB 387)

1818: Brief an Jacobi vom 30. März 1818, in: Heinz Bolli (hrsg.), *Schleiermacher-Auswahl*. Gütersloh 1968

1822(1988): R. Odebrecht (hrsg.), *Dialektik*. Darmstadt

1829: Zweites Sendschreiben, in: *Schleiermacher-Auswahl*

1830² (1960): *Der christliche Glaube 1.* hrsg. v. Martin Redeker. Berlin

1831² (1960): *Der christliche Glaube 2.* hrsg. v. Martin Redeker. Berlin

1833(1986): *Einleitung zur Dialektik*. (PhB 387)

1968(1983³): Heinz Bolli (hrsg.), *Schleiermacher-Auswahl*. Gütersloh

193. Schlink, E.:

1957: *Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem* (in: *KuD 3*)

194. Schmid, Heinrich:

1979²: *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*. Gütersloh

195. Schmucker, Josef:

1980: *Die Ontotheologie des vorkritischen Kants*. Berlin

196. Schnabel, Franz:

1937: *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Vierter Band. Die religiösen Kulte*. Freiburg

197. Scholes, Robert:

1989: *Protocols of Reading*. New Haven/London

198. Scholtz, Gunter:

1984: *Die Philosophie Schleiermachers*. Darmstadt

199. Schulz, Walter:

1957: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen

1972: *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen

200. Schweitzer, Albert:

1974: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zu Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Freiburg

201. Sellin, Gerhard:

1978: *Allegorie und „Gleichnis“*, in: *ZThk 75*

202. 瀬戸賢一
1988:『レトリックの知』（新曜社）
203. 清水 博
1978(1990):『生命を捉えなおす』（中央公論社）
204. Smith, Wilfred Cantwell:
1981: *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*
London
205. 宋 泉盛
1984: 岸本・金子訳 『民話の神学』（新教出版社）
1992: 「民衆物語の神学の新しい地平」（『福音と世界』1992年7,8月号 新教出版社）
206. 岡田 稔
1990:『祭りの現象学』（弘文堂）
207. Sontag, Susan:
1982: *Illness as Metaphor*（富山訳 『隠喩としての病い』 みすず書房）
208. Soskice, Janet Martin:
1985: *Metaphor and Religious Language*. Oxford
1987: *Theological Realism*, in: W. J. Abraham and S. W. Holtzer (eds.), *The Rationality of Religious Belief*, Oxford
209. Stein, Robert H. :
1981: *An Introduction to the Parables of Jesus*. Philadelphia
210. Stephan, Horst & Schmidt, Martin:
1973³ : *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, Berlin/New York
211. 菅野盾樹
1985:『メタファーの記号論』（勁草書房）
212. 田川建三
1978:『原始キリスト教の一断面』（勁草書房）
1980:『イエスという男』（三一書房）
213. 田嶋誠一
1992:『イメージ体験の心理学』（講談社）
214. 高森昭
1991:「シュライエルマッハーの国家論」（『神学研究』38号 関西学院大学神学研究
会）
215. 田中美知太郎
1963:「現代歴史主義の批判」（田中編 『「歴史理論と歴史哲学」 人文書院）
216. 立川健二
1986:『<<力>>の思想家ソシュール』（風の薔薇）
1990:『現代言語論』（新曜社）
217. Torrance, Thomas F. :
1962: *Karl Barth. An Introduction to his Early Theology, 1910-1931*. London

- 1980: The Ground and Grammar of Theology. Charlottesville
- 1990: Karl Barth, Biblical and Evangelical Theologian. Edinburgh
218. Track, Joachim:
- 1977/78 : Analogie (in: TRE1)
219. Troeltsch, Ernst:
- 1912~1925(1977 ~1981): Gesammelte Schriften. 1~4. Aalen
- 1899: Die kulturgeschichtliche Methode in der Dogmengeschichte. — Bedeutung der
lex naturae für Katholizismus und Reformation (in: GS. 4)
- 1900: Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (in: GS. 2)
- 1902: Grundprobleme der Ethik (in: GS. 2)
- 1903: Was heißt „Wesen des Christentums“ ? (in: GS. 2)
- 1904(1907): Religionsphilosophie, in: W. Windelband(hrsg.), Die Philosophie im
Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer. Heidelberg
- 1906a(1922²): Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in: Paul
Hinneberg(hrsg.), Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele.
Leipzig
- 1906b(1911²): Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der
modernen Welt, München/Berlin
- 1907/8: Luther, der Protestantismus und die moderne Welt (in: GS. 4)
- 1908: Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der Theologischen Wissenschaft (in:
GS. 2)
- 1909: Zur Frage des religiösen Apriori (in: GS. 2)
- 1912: Die soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (in: GS. 1)
- 1913: Die Dogmatik der „religionsgeschichtlichen Schule“ (in: GS. 2)
- 1922a: Der Historismus und seine Probleme (in: GS. 3)
- 1922b: Meine Bücher (in: GS. 4)
- 1925(1981): Glaubenslehre nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und
1912. Aalen
220. 都留重人
- 1982: 「マルクス」(講談社)
221. 土屋 博
- 1979: 「最近の舊研究の動向とその思想史的背景」(『新約学研究』第7号)
222. 辻村公一
- 1971: 「ハイデッガー論攷」(創文社)
- 1989: 辻村編 「ハイデッガーと現代」(創文社)
223. Turner, Victor W.:
- 1969: The Ritual Process. Chicago
224. 内井惣七
- 1987: 「うそとパラドックス」(講談社)

225. Via, Dan Otto:
1967: The Parables. Philadelphia
1974: Parable and Example Story. A Literary-Structuralist Approach (in: Semeia 1)
226. Wallace, Mark I. :
1990: The second Naivete. Macon
227. 渡辺 聡
1986: 『知ること 認識学序説』 (東京大学出版会)
228. Watzlawick, P. and Weakland, J. H. and Fisch, R. :
1974(1992): Change (長谷川 訳 『変化の原理』 法政大学出版局)
229. Weber, Max:
1922: Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung. Wirtschaft und Gesellschaft.
Tübingen
230. Webster, John:
1985: Eberhard Jüngel on the Language of Faith (in: Modern Theology. vol. 1, no. 4)
231. Weder, Hans:
1984: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Göttingen
232. Westermann, Claus:
1990: The Parables of Jesus in the light of the Old Testament (tr. by F. W. Golka/
A. H. B. Logan). Edinburgh
233. Wilder, Amos N. :
1974: An Experimental Journal for Biblical Criticism. An Introduction (in: Semeia
1)
234. Wimmer, Reiner:
1990: Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin
235. Wittgenstein, Ludwig:
1984: Über Gewißheit. Frankfurt a. M.
236. 八木 誠一:
1988: 『フロント構造の哲学』 (法蔵館)
237. 柳父 紈近
1983: 『ウェーバーとトレルチ』 (みすず書房)
1986: 『ヴァイマル社会とキリスト教 — 前期ティリッヒの政治思想を中心に —』
(宮田 編 『ドイツ教会闘争の研究』 創文社)
238. 山田 昌
1977: 『アウグスティヌスの根本問題』 (創文社)
1978: 『トマス・アクィナスの<<エッセ>>研究』 (創文社)
1979: 『在りて在る者』 (創文社)
1986: 『トマス・アクィナスの<<レス>>研究』 (創文社)
239. 安酸敏真:
1979: エルンスト・トレルチにおける "Komprimat" の概念 (『基督教学研究』 2)
1986: Ernst Troeltsch. Systematic Theologian of Radical History. Atlanta

- 1992: 「「歴史の終焉」についての一考察 — F. フクヤマ、K. レーヴィット、R. ニーバーの歴史理解に関する比較研究 — 」 (『比較文化研究年報』盛岡大学比較文化研究センター)
240. Yinger, Milton:
1970: The Scientific Study of Religion. London
241. Zahn, Manfred:
1974: Syetem (in: BPhG. III)

頁／行	誤	正
575／36	問題連関の	問題連関に
577／9	[1983:40～76] —	[1983:40～76]) —
584／5	取る	採る
／24	神的實在について	神的實在について
588／11	高揚と言う	高揚という
／20	神統記的過程の	神統記的過程に
589／5	本質概念にもつづく	本質概念にもとづく
591／2	(ibid.:63f.)	(ibid.:63f.)
／21	宗教領域に	宗教領域を
594／2	展開されてる	展開される
596／17	大衆などに	大衆の存在様式などに
599／25	対話するため前提	対話するための前提
605／22	それはこの結合	この結合
／23	となつて	が
614／13	担い手に	担い手の
615／7	分析の前提	分析を前提
619／11	仏教と双方	仏教の双方
620／32	ファスズム	ファシズム
621／20	広義の宗教は	広義の宗教が
629／8	Hlostory	History
634／37	geschitsphilosophischen	geschichtsphilosophischen
635／13	thologo della	teologo della
636／32	Thoelogie	Theologie
641／4	Kexikon	Lexikon
645／32	Hermeneutic,	Hermeneutics,
651／39	McFague:	McFague, Sallie:
657／20	okūmenisches	ökumenisches
659／23	Die soziallehre	Die Soziallehren

P. ティリッヒの宗教思想研究

(京都大学博士論文)

目次と正誤表

大阪市立大学

芦名定道

第1章 ティリッヒの宗教思想の概観	101
第2章 ティリッヒの宗教思想の発展とその意義	105
第3章 ティリッヒの宗教思想の批判と評価	112

序論：ティリッヒ研究の現状と方法	1
第1節 ティリッヒ研究の動向	2
第2節 ティリッヒの自己理解と研究の視点	17
第3節 本研究の視点・方法・構成	24
1) 本研究の視点と方法	25
2) 本研究の構成	27
3) 引用文献に関して	30
注	32
第一部：弁証神学・体系構想	36
第1章：ティリッヒの思想の展開と弁証神学	38
第1節 弁証神学としてのキリスト教神学	
1) キリスト教神学と弁証神学的動機づけ	
2) 近代の宗教的状況と世俗化	39
3) 近代ドイツ神学と弁証神学的課題	44
第2節 ティリッヒ神学の宗教社会学的コンテクスト	49
第3節 弁証神学プログラム	55
注	59
第2章：体系構想とその根拠	69
第1節 体系構想の背景と問題点	
第2節 体系論の目的と哲学的根拠	71
第3節 体系批判と体系の擁護	77
第4節 神学と体系	80
第5節 弁証神学における体系構想の問題	85
1) シュライエルマッハー	
2) トレルチ	90
3) シュライエルマッハー・トレルチから ティリッヒへ	96
第6節 体系構想 — まとめ —	101
第7節 ティリッヒの体系論の独自性と意義	106
注	112

第3章：二つの相関モデルとその一般化	138
第1節 ティリッヒ諸体系の研究の視点	
第2節 モデルⅠ（形式・内実モデル）と意味の形而上学	145
第3節 モデルⅡ（問い・答えモデル）と存在論的人間学	153
第4節 二つのモデルの比較	159
第5節 一般化された相関モデル	167
注	177
第二部：キリスト・象徴・歴史	203
はじめに：媒介・相関の原理としてのキリスト論	
第4章：象徴と宗教言語	207
第1節 現代思想における象徴論の現状	
1. 言語論的転回と宗教言語論	
1) 神学の根本問題としての言語と問い直し	209
2) 宗教の危機への対応としての象徴・言語論	210
3) 現代の宗教言語論の実践的意義	212
第2節 ティリッヒの象徴論・宗教言語論の成立と発展	215
1. 思想史的背景	
2. 象徴論の形成	220
1) 文化の神学	221
2) 宗教社会主義論	224
3) 哲学的テーマ	226
4) プロテスタンティズム論	229
5) まとめ	230
3. 28年の象徴論	231
1) 象徴の諸規定	
2) 宗教的象徴の種類	233
3) 宗教的象徴の生成と消滅	237
4) 宗教的象徴と終末論	
4. 象徴論の発展	238
第3節 象徴概念の諸規定と神学体系	245
1) 象徴の諸規定の相互関係とその問題点	

	2) 象徴の神学体系内の位置づけ	252
第4節	キリストの形姿とアナロギア・イマギニス	256
第5節	宗教的テキストと解釈学的プロセス	264
	1) ティリッヒとテキスト解釈学	
	2) リクールのテキスト理論	266
	3) 三重のミメシス	270
	— テキスト世界の開示と自己化 —	
	4) キリストとしてのイエスの形姿 と解釈学的プロセス	275
第6節	宗教言語と隠喩	278
	1) 問題	
	2) 隠喩における指示の否定と指示概念の拡張	279
	3) 指示の二重性と実在の開示	287
	4) 神学的実在論	293
第7節	キリスト・パラドックス・譬	297
	1) 宗教とパラドックス	
	1. 論理的（思惟形式）レベル	
	2. 思想内容レベル	
	3. レトリカルなレベル	
	2) ティリッヒのパラドックス論	305
	1. 初期のティリッヒとパラドックス	
	2. 前期ティリッヒのパラドックス論	
	3. パラドックス論の展開とレトリックの次元	
第8節	イエスの譬 — まとめとして —	315
	1) イエスの譬の解釈史	
	1. ユルヒャー以前 — アレゴリカルな解釈 —	
	2. ユルヒャーと現代の解釈の基本方向 — ユリヒャーからエレミアス —	
	3. エレミアス以降	
	2) 「良きサマリア人」の譬の解釈	318
	3) イエスの譬とパラドックスあるいは言語行為論	326
	4) まとめ	329
注		331

第5章：カイロス論と歴史解釈	369
第1節 バルト・ティリッヒ・ヒルシュ		
1) 出会い・論争		
2) ティリッヒのバルト批判		371
3) ティリッヒのヒルシュ批判		374
4) 第3の道 — ティリッヒのナチズム批判 —		383
5) ティリッヒと近代社会		391
第2節 宗教社会主義論		395
第3節 カイロス論の形成と展開		400
1) カイロス論の形成と最初のカイロス論		
2) カイロス論の展開と思想の発展史		403
第4節 キリスト論と歴史解釈		408
第5節 動的真理論と歴史相対主義		417
1) 歴史主義の諸問題		
2) 真理の動的理解と信仰的現実主義		421
3) ティリッヒの歴史哲学の批判的検討		427
第6節 希望とユートピア		431
注		445
第6章：相関の方法と神の問題	464
第1節 問題		
第2節 現代の宗教的状況		466
第3節 人間存在と神の問い		471
第4節 存在自体としての神と人格神		482
第5節 「神」象徴の解釈と三一神論		493
1) ティリッヒ神学における神論の構成		
2) ティリッヒ神学における三一論解釈		494
3) 「神」象徴の解釈と神のモデル		500
第6節 「相関の方法」と宗教研究の可能性		503
注		508

第三部：宗教と文化	521
第7章：宗教とは何か	
第1節 問題状況	
第2節 宗教の概念規定の問題	523
第3節 意味の問いとしての宗教	532
第4節 宗教論と神学	542
注	546
第8章：キリスト教神学と宗教批判	550
第1節 フォイエルバッハ宗教批判の意義	551
第2節 現代神学と宗教批判	558
1)バルトのフォイエルバッハ評価	
2)パネンベルクによるバルト批判と フォイエルバッハの評価	560
第3節 ティリッヒと宗教批判	565
注	574
第9章：宗教の神学とキリスト教の未来	579
第1節 「宗教の神学」の背景	
第2節 ティリッヒの宗教の神学	587
1)宗教史	
2)啓示史	590
3)動的類型論と宗教の比較	593
4)対話と宣教	599
第3節 キリスト教と宗教の未来	603
1)ポスト・モダンと宗教の存続	
2)宗教の未来と宗教史の目標（テロス）	605
3)キリスト教の未来とポスト・プロテスタント時代	607
注	613
文献表	625

[正誤表]

頁／行	誤	正
11 / 26	<u>用</u> いられる	<u>理解</u> できる
13 / 6	原因の一つ <u>と</u> なのである	原因の一つ <u>な</u> のである
18 / 17	この言葉の <u>言語的</u> な <u><定義></u> が	<u><定義></u> という言葉が <u>言語的に</u>
23 / 18	レベルを意味する <u>）</u>	レベルを意味する
25 / 17	精密な <u>研究</u>	精密な <u>分析</u>
30 / 22	その <u>反対</u>	その <u>逆</u>
32 / 2	シュッスラー[1986:3])	シュッスラー[1986:3]
/ 29	<u>ティッ</u>	<u>ティリッ</u>
33 / 31	<u>支持</u>	指示
35 / 18	<u>呼び得る</u>	呼ぶ
37 / 4	考察が	考察 <u>を</u>
/ 10	<u>明らに</u>	<u>明らかに</u>
/ 12	<u>取る</u>	<u>採る</u>
38 / 21	テオフィリ <u>オス</u>	テオフィロ <u>ス</u>
41 / 18	必要がある <u>を</u>	必要がある <u>こと</u> を
/ 21	まとめ <u>る</u> て	まとめて
43 / 31	アイデンティティ <u>ー</u> の	アイデンティティ <u>ー</u> を
50 / 1	断絶した層	断絶した <u>階層</u>
55 / 24	なるに <u>い</u> った	なるに <u>いた</u> った
/ 26	に <u>い</u> った文化である	に <u>いた</u> った文化 <u>な</u> のである
/ 30	統合すること <u>に</u> である	統合することである
57 / 25	全体構想の <u>分析</u> する	全体構想 <u>を</u> 分析する
26	これら <u>の</u> 二つの	これら二つの
62 / 14	<u>ロビン</u> [1975]	<u>ギル</u> [1975]
/ 37	<u>トゥーミン</u>	<u>トゥールミン</u>
63 / 11	化、 <u>浸透</u> 、カテゴリー化	化、カテゴリー化
64 / 4	宗教的状況 <u>について</u> の分析	宗教的状況の分析
30	キリスト教 <u>と</u>	キリスト教 <u>を</u>
31	宗教史に	宗教史 <u>の中</u> に

頁／行	誤	正
65 / 28	伝統的な教理史に <u>叙述</u>	伝統的な教理史の <u>叙述</u>
66 / 4	～335)などの	～335)など、 <u>多くの</u>
7	述に <u>関して</u> は	述は
69 / 29	体系概念が <u>理解</u> が	体系概念の <u>理解</u> が
81 / 4	定着した18世紀に	定着した <u>のは</u> 18世紀に
87 / 13	<u>それら</u> の	<u>他</u> の
88 / 19	規定 <u>される</u>	規定 <u>する</u>
/ 20	に <u>お</u> けてのみ	に <u>お</u> いてのみ
94 / 17	その後発展	その <u>後</u> の発展
95 / 32	二つ領域	二つの <u>領域</u>
98 / 14	歴史のプロセスで	歴史のプロセスの <u>中</u> で
101 / 14	文化的体系まで包括した	文化的体系まで <u>を</u> 包括した
102 / 1	れているのか <u>を</u> いう観点	れているのか <u>と</u> いう観点
/ 32	具体的人間 <u>の</u> よ	具体的人間 <u>に</u> よ
107 / 28	前提として自明	前提としての <u>の</u> 自明
108 / 30	生の根本的直 <u>感</u>	生の根本的直 <u>観</u>
110 / 12	するのではない <u>あ</u> ろうか	するのではない <u>だ</u> ろうか
112 / 17	状況に <u>対して</u>	状況 <u>を</u>
113 / 32	リッ <u>カ</u> ート	リッ <u>ケ</u> ルト
115 / 36	である <u>こと</u> と	であると
38	義の <u>の</u> 曖昧さ	義の曖昧さ
117 / 8	ハイデッガーのニーチェ	「ハイデッガーのニーチェ
	批判論批判	批判論」批判
/ 9	検討を要する <u>の</u> と	系統を要すると
118 / 5	出 <u>だ</u> す	出す
119 / 25	”	”
121 / 21	独立した学という	独立した学 <u>である</u> という
124 / 19	チ <u>い</u> よる	チ <u>に</u> よる
125 / 17	歴史的発展に <u>よ</u> る	歴史的発展史によ <u>っ</u> て
127 / 37	意味と <u>公</u> 正	意味と <u>構</u> 成

頁／行	誤	正
127 / 38	見 <u>出</u> だされる	見 <u>い</u> だされる
128 / 30	〃	〃
130 / 2	漠然として	漠然とし <u>た</u>
／13	規定して <u>い</u> まう	規定して <u>し</u> まう
135 / 14	として体系の内実	として <u>の</u> 体系の内実
／29	基盤であるの <u>も</u> ちろん	基盤であるの <u>は</u> もちろん
136 / 36	『科学革命の構造』 <u>の</u> 以降	『科学革命の構造』以降
／38	(<u>exampler</u>) <u>を</u>	(<u>evampler</u>) <u>と</u>
137 / 8	枠組み <u>の</u> を	枠組み <u>を</u>
／19	フィデ <u>オ</u> ズム	フィデ <u>イ</u> ズム
138 / 10	見 <u>出</u> だされ、	見 <u>い</u> だされ、
145 / 2	<u>初期</u> I	<u>前期</u> I
149 / 16	の <u>措</u> 定（創造）	の <u>の</u> 措定（創造）
153 / 12	と見る <u>こ</u> の <u>の</u> が	と見る <u>の</u> が
160 / 2	モデルⅡ <u>の</u> 分析は	モデルⅡ <u>に</u> ついては
162 / 13	形式と内 <u>実</u>	形式と内 <u>容</u>
163 / 5	相互依存性と内 <u>実</u>	相互依存性と内 <u>容</u>
／17	レベル <u>で</u> の言語ゲーム	レベル <u>の</u> 多元的な言語ゲーム
	<u>の多元性の</u>	
167 / 19	見 <u>出</u> だす	見 <u>い</u> だす
／31	弁証神学者が <u>真</u> に	弁証神学者が
169 / 17	あいまいさ見られ	あいまいさ <u>が</u> 見られ
170 / 31	<u>ケ</u> ッセージ	<u>メ</u> ッセージ
175 / 14	固定的に設定 <u>さ</u> れる	固定的に設定 <u>す</u> る
177 / 5	リカ時代など <u>ど</u>	リカ時代など <u>と</u>
／31	ティリッヒ自身自伝	ティリッヒ自身 <u>の</u> 自伝
／34	第一世界大戦	第一 <u>次</u> 世界大戦
178 / 9	<u>方</u> 法論は	<u>の</u> は
183 / 29	metagogische	metalogische
185 / 14	可分的自に	可分的自我 <u>に</u>

頁／行	誤	正
188／15	指摘される点	指摘する点
189／21	意味形式 <u>の</u> と	意味形式と
193／39	ドレスデン講義が	ドレスデン講義 <u>の中に</u>
196／30	還元したい <u>う</u>	還元した <u>という</u>
197／25	集約され形	集約され <u>た</u> 形
199／26	モノログとが	モノログとは
200／10	Konsensu <u>a</u> theorie	Konsensu <u>s</u> theorie
201／15	<u>対立から脱却できない</u>	対立からの脱却を不可能にする
208／1	歴史の関係を再考を	歴史の関係 <u>の</u> 再考を
／28	神学と含めた	神学 <u>を</u> 含めた
209／27	根本問題とし問題化	根本問題として <u>問題化</u>
212／2	問題化が	問題が
214／24	確認すべきことこれら	確認すべきことはこれら
215／28	帰着ことから	帰着する <u>こと</u> からも
219／8	次 <u>節</u> の問題	次の問題
220／28	発展史に <u>中</u> で	発展史 <u>の</u> 中 <u>で</u>
221／13	内実(Geh <u>a</u> it)	内実(Geh <u>a</u> lt)
227／32	<u>見出だされるが</u>	<u>見いだされること</u> が
237／2	宗教的象徴に分類と	宗教的象徴 <u>の</u> 分類と
238／16	28年象徴論	28年 <u>の</u> 象徴論
239／28	指示・開示機能 <u>の</u> という	指示・開示機能という
245／28	字義的意味の区別 <u>と</u> どの	字義的意味の区別 <u>を</u> どの
252／22	2. 象徴の神学体系内	2) 象徴の神学体系内
254／3	<u>となりうることになる</u>	<u>となることができる</u>
264／34	間存在が世界	トル
265／12	距離 <u>を</u> 参与の	距離 <u>と</u> 参与の
271／4	「なにが」……「だれ <u>と</u> 」	「なに <u>を</u> 」……「だれ <u>が</u> 」
272／15	完全に分離され仕方	完全に分離され <u>た</u> 仕方
274／16	行 <u>う</u> 意味	行われ <u>る</u> 意味
277／8	可能になる <u>い</u>	可能になる <u>とい</u>
279／6	体系外 <u>と</u> の諸対象	体系外の諸対象

頁／行	誤	正
282／21	宗教言語は	宗教言語が
287／1	3)指示の二重と	3)指示の二重性と
291／31	もちろんのこととして	もちろんのこととして
292／16	内在しているということ	内在しているということの自覚
300／22	引き起こす、	引き起こすのに、
301／4	見出だせない	見いだせない
303／2	永遠な	永遠の
305／31	形而上学との関係を	形而上学との関係が
307／18	出来事において	出来事において
310／17	合理性構造	合理的構造
317／18	深い理解が見られる	深い理解を示している
330／15	されには	さらには
331／2	歴史研究と関係	歴史研究の関係
334／30	運動の中に	運動の中に
／31	聖なるものへを	聖なるものへと
／37	取る	採る
／40	アレゴリカルは	アレゴリカルな
336／4	シェリングをテーマとして	シェリングをテーマとした
339／21	からの	から由来する
341／24	取る	採る
25	“	“
346／23	マックス・ブッラク	マックス・ブラック
347／26	抑圧的行為	特定の行為
／26	政治的混乱を	それを政治的混乱の元凶 であるかのように
351／33	ール[1975])。	ール[1975a])。
353／22	に即してその	トル
／28	大貫議論	大貫の議論
355／28	仕方で	ことを述べてものとして
357／23	アネロギア・エンティス	アナロギア・エンティス
358／11	解明することの試み	解明する試み

頁／行	誤	正
362／36	研究書 <u>の</u>	研究書 <u>に</u>
363／29	譬研究 <u>いた</u> る	譬研究 <u>に</u> いたる
365／25	理解 <u>する</u>	理解 <u>される</u>
367／14	関 <u>して</u>	関 <u>する</u>
371／26	間違っているのか <u>という</u>	間違っているのか <u>と</u>
380／3	親しい <u>し</u> 親友	親しい親友
／5	個々の点 <u>を</u>	個々の点 <u>に</u>
381／7	取 <u>る</u>	採 <u>る</u>
／26	大きく言 <u>った</u>	大きく言 <u>って</u>
382／12	取 <u>る</u>	採 <u>る</u>
18	〃	〃
385／12	「秘教的社会主義 <u>者</u> 」	「秘教的社会主義」
386／12	反 <u>対</u> に	単 <u>に</u>
／27	とどま <u>った</u>	とどま <u>って</u>
387／5	1940年 <u>に</u>	1940年 <u>の</u>
392／21	こうして <u>近代</u> へ	こうし <u>た</u> 近代へ
404／29	の明確化	の <u>区別</u> の明確化
409／3	位置づけに <u>とても</u>	位置づけに <u>とって</u>
412／32	歴史と通して	歴史を <u>通</u> して
413／32	可能にする性格	可能にする <u>という</u> 性格
414／5	空間に規定され <u>空間</u>	空間に規定され <u>た時間</u>
426／3	取 <u>る</u>	採 <u>る</u>
429／14	分析を超えて <u>いる</u> おり	分析を超えて <u>お</u> り
435／27	仮定に <u>する</u>	仮定 <u>する</u>
436／11	述べられて <u>事態</u>	述べられた <u>事態</u>
442／2	象徴に <u>まわり</u> に	象徴 <u>の</u> まわりに
446／22	されるべき <u>もの</u>	<u>に</u> 値する <u>もの</u>
449／7	ブライポール、 <u>スターン</u> の	ブライポールの
／17	形成される <u>とう</u> に	形成される <u>こと</u> に
451／7	「相関 <u>と</u> 方法」	「相関 <u>の</u> 方法」

頁／行	誤	正
452／32	これを	これと
453／36	民族宗教、 <u>そして</u> つまり	民族宗教、つまり
454／34	歴史に人間に <u>とって</u>	歴史に人間に <u>対する</u>
460／24	ティリッヒに	ティリッヒ <u>的</u> に
／24	信仰が	信仰は
／25	二重性に基づき	二重性に基づく
461／40	モリトマン	モルトマン
468／14	人間は自ら有る	人間は自らの有る
485／30	存在論的 <u>という</u>	存在論的 <u>とする</u>
493／26	経験な形態化	経験 <u>可能</u> な形態化
496／8	<u>として</u> 動的性格	<u>という</u> 動的性格
512／30	表現として <u>の</u> 評価する	表現として評価する
31	ゲーデルなど多くの	ゲーデルなど <u>による</u> 多くの
35	人間存在に <u>おける</u>	人間存在に
516／36	かなり <u>限定された</u> テーマ	かなり <u>限られた</u> テーマ
519／7	<u>マックファーク</u>	<u>マクフェーク</u>
／12	愛する者 <u>の</u> としての神	愛する者としての神
520／24	<u>存在論的</u> 解釈	解釈
28	<u>洞察</u>	<u>考察</u>
523／14	<u>の</u> そって	<u>に</u> そって
528／12	<u>の</u> 聖なる宇宙	聖なる宇宙
／29	説明には	説明 <u>する</u> には
533／19	存在論的構造 <u>の</u> いう	存在論的構造 <u>という</u>
534／8	問題として <u>の</u> 展開	問題として展開
549／4	許されているが	許されている <u>ということが</u>
553／4	<u>共通</u> されている	<u>共有</u> された
555／18	(<u>ibid.</u> :265)	(<u>[1841(1974):265]</u>)
556／20	極めて高い <u>を</u>	極めて高い <u>と</u>
558／13	Dogamatik	Dogmatik
562／9	科学論 <u>の</u> 基礎	科学論 <u>に</u> 基礎
575／17	関する研究は	関する研究 <u>が</u>